नवभारत

वर्ष २४ वे]   डिसेंबर १९७०   [अंक ३

वार्षिक वर्गणी ९ रु.]   [किरकोळ अंक १ रु.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष चोविसावे | नवभारत | डिसेंबर
अंक तिसरा | | १९७०

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

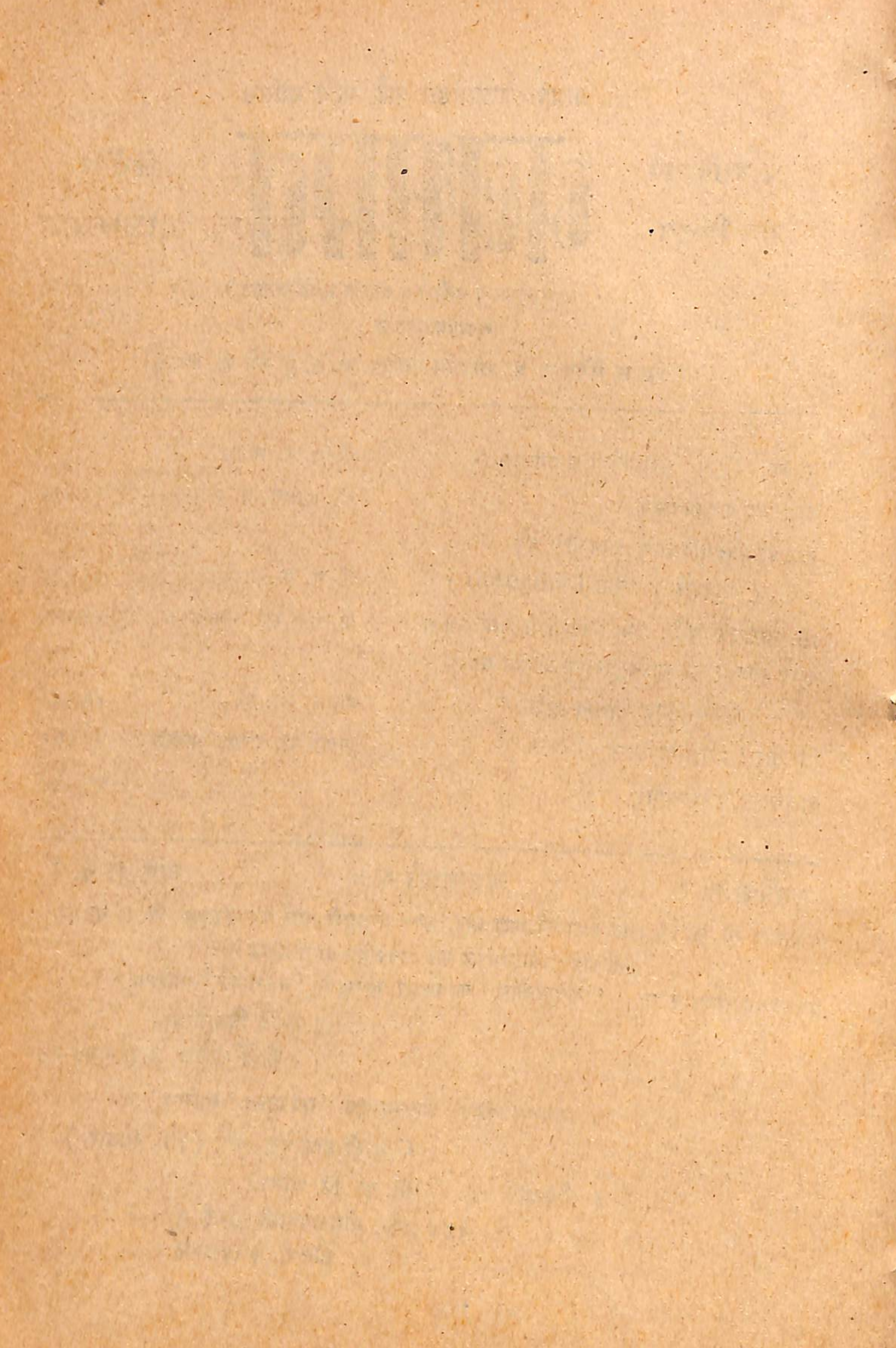
वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावमवाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४



श्री. रा. ग. जाधव

दलित साहित्य : मराठीचे एक आशास्थान

सामान्यतः बहुजिनसी समाजातील काही प्रश्न असे असतात, की त्यांची उगममीमांसा करणे इष्ट असले, तरी अवघड बनते व म्हणून अनावश्यक ठरू पाहते. ती उगममीमांसा आवश्यक मानून करू गेल्यास, त्या प्रश्नाचे जीवित्वच विकृत होण्याची वा संपुष्टात येण्याची शक्यता असते. संबंधित प्रश्नाच्या उपन्यासकाराला व नंतरच्या चर्चाकारांना त्याची उगममीमांसा यथार्थतेने ज्ञात असतेच असे नाही आणि ती ज्ञात असूनही तिचे सम्यक महत्त्व प्रतिपादनीय वाटतेच, असेही नाही. मराठीत अलीकडेच चर्चाविषय झालेला दलित साहित्याचा प्रश्न, एकजिनसी नसलेल्या आपल्या समाजात एकविध नसलेल्या संदर्भकक्षांच्या चक्रात सापडून भोवंडत असल्यासारखा दिसतो. ज्या दलित समाजियांनी या प्रश्नाचा उपन्यास केला आहे, त्यांना त्याचे औपपत्तिक स्वरूप यथार्थतेने समजले नसावे व कदाचित ते तसे समजूनही यथार्थतेने व्यक्त करता आले नसावे. दलितेतरांना दलित समाजाचे मनोगत नेटकेपणाने समजले आहे, असे मानण्यासारखीही परिस्थिती नाही. ते मनोगत दलित समाजाच्या सांस्कृतिक संक्रमणावस्थेचे अंकुरण आहे व अशा अवस्थेच्या वेणा दलित समाजाला जशा व ज्या तीव्रतेने जाणवत आहेत, त्या तशा व त्याच तीव्रतेने दलितेतरांना जाणवतील, असे मानता येणे कठीण आहे. याचा अर्थ दलित साहित्याच्या प्रश्नाचा बोध दलितेतरांना होणारच नाही असा नाही; एवढेच की, त्या बोधास सम्यक्-दर्शन प्राप्त होणार नाही आणि तो बोध वैचारिक पातळीवरून भावनेच्या पातळीवर केव्हा घसरेल, हे सांगता येणार नाही. प्रस्तुत प्रश्नच असा आहे, की भावनांच्या आक्रमणापासून तो अलिप्त राखणे, दोन्ही समाजांना अवघड व्हावे. बहुजिनसी समाजात एखाद्या प्रश्नाची उगममीमांसा अवघड बनू पाहते व मग अनावश्यक वाटू लागते, याचे कारण त्याची चर्चा स्तरांतरित होते हे होय.

दलित साहित्याचा प्रश्न स्तरांतरित होण्याची संभाव्यता आहे व म्हणून त्याची स्तरनिश्चिती करण्यासाठी या समाजाची संक्रमणावस्थाच नीटपणे समजावून घेतली पाहिजे, असे मला वाटते.

संक्रमणगतांना आत्मस्थितीचे ज्ञान व बोध होण्यास वेळ लागतो, असा इतिहास आहे. परतंत्र भारतातील परंपरासंपन्न अशा उच्चवर्गियांनाही आत्मस्थितीचे यथार्थ ज्ञान होण्यास व त्यास यथार्थ अभिव्यक्ती देण्यास अर्धशतकाहून अधिक काळ लागला, हे आपण जाणतोच. दलित समाज आज स्वतःच्या सांस्कृतिक अभिव्यक्तीसाठी धडपडत आहे. धार्मिक क्षेत्रात बहुसंख्य दलितांस बौद्धदर्शनाची एक अभिव्यक्ती गवसली; किंबहुना आत्मस्थितीचे एक बोधचिन्ह म्हणून त्याने आपल्या कोऱ्या पाटीवर बौद्धदर्शनाची एक खूण कोरून ठेवली. ती खूण त्याच्या संक्रमणगत मनःस्थितीचे एक झटकन जाणवलेले प्रतीक आहे. आत्मबोधाच्या पहिल्यावहिल्या जाणिवांची ती साक्षात्कारस्वरूप अभिव्यक्ती आहे. तिचा अर्थ करणे, अर्थवत्ता शोधणे, अंगीकार करणे व आदर्शानुकरण करणे या नंतरच्या प्रक्रिया आहेत. दलित समाजाला या प्रक्रिया करण्यास ऐतिहासिक नियती भाग पाडीलच, यात शंका नाही. या प्रक्रिया एका पिढीच्या कालावधीत पूर्ण होणे शक्य नाही आणि या क्रिया घडत नाहीत, म्हणून दलितांची नवी धार्मिक अभिव्यक्ती चूक किंवा हास्यास्पद किंवा अस्वाभाविक ठरविण्याची तर्कदुष्ट भूमिका दलितेतर समाजांनी स्वीकारणेही योग्य ठरणार नाही.

दलित साहित्याचा प्रश्न हाही या समाजाच्या सांस्कृतिक अभिव्यक्तीच्या प्रयत्नांपैकी एक प्रयत्न आहे. ज्या शब्दांनी हा प्रश्न प्रत्यक्षात मांडलेला

आहे, त्या शब्दांचा काथ्याकूट करण्यात स्वारस्य नाही. पुस्तकी पांडित्य आणि कसरती यांपेक्षा अधिक व वास्तविक अर्थ अशा काथ्याकुटास नाही. जी एक आकुल सांस्कृतिक मनःस्थिती आजचा दलित समाज अनुभवत आहे, त्या मनःस्थितीचे, हा प्रश्न म्हणजे दुसरे बोधचिन्ह आहे. रूढ भाषाप्रयोगांनी हे बोधचिन्ह मांडून, तो समाज आत्मविशदीकरणाचा स्वाभाविक व सर्वमान्य प्रयत्न करीत आहे. सांस्कृतिक अभिव्यक्ती ही किती दुर्घट प्रक्रिया आहे, याची कल्पना नसणारांना आजच्या दलित समाजाचे कोणतेच प्रश्न यथार्थपणे समजणार नाहीत, असे मला वाटते; तसेच त्या प्रक्रियेचे अज्ञान खुद्द दलित समाजियांनाही असणे शक्य आहे, हेही पटवून घेणे आवश्यक आहे. सांस्कृतिक क्षेत्रात बौद्धदर्शनाच्या स्वीकारासाठी दलित समाजाला ज्या अटळ प्रक्रिया इतिहासक्रमाने अंगीकाराव्या लागतील, त्याच अटळ प्रक्रिया साहित्यक्षेत्रातही दलित साहित्याच्या सिद्धतेसाठी त्याला पार पाडाव्या लागतील. यासाठीही प्रदीर्घ काळाची गरज आहे. कोणत्याही समाजाची साहित्यिक अभिव्यक्ती एक पिढी रूपास आणू शकत नाही. जागतिक साहित्येतिहासांचा हा निर्विवाद निर्वाळा आहे.

दलित समाज सांस्कृतिक संक्रमणावस्थेत आहे, ही अर्थसंपृक्त वस्तुस्थिती ज्या दलित व दलितेतर समाजियांना समजावून घ्यावयाची नाही, त्यांना 'दलित' या सोयीसाठी वापरलेल्या विशेषणाची कोणतीही विशेष्ये आकलन होणार कशी ? आजच्या दलित व दलितेतर समाजांत सारख्याच तोलामोलाचे सामाजिक व वाङमयीन अभ्यासक आहेत. दोहोंतही वादपटू व्यक्ती आहेत. साहित्यिक आहेत, समीक्षकही आहेत. ते विरुद्धपक्षीय असले, तरी त्यांच्या विचारांची मूस तत्त्वतः एकसारखीच आहे. एखादा नवीन प्रश्न मांडताना तो लक्षवेधक ठरण्यासाठी ऐकांतिक विवेचन करणे, इतिहासाचा चातुर्याने हवाला देणे, फड-जिंकी दाखले देणे, शाब्दिक तरतरीने परस्परांस निरुत्तर करणे आणि पोटतिडिकीचा मंद्र स्वर लावणे या व या प्रकारच्या बौद्धिक झटापटी करण्याच्या मनस्वी प्रवृत्ती दोहोंतही आढळतात. त्यामुळेच दलित साहित्याच्या प्रश्नाला चमत्कारिक फाटे फुटतात. निग्रो समाज व साहित्य यांची दलित समाज व साहित्य यांच्याशी सांगड घातली जाते व ती मान्य झाल्याचा भाबडा होकार दिला जातो. निग्रो समाज हा स्वतःची निश्चित आदिम व सांस्कृतिक परंपरा असलेला समाज आहे. अमेरिकेतील निग्रो समाज त्या परंपरेला छेद देऊन गेलेली परंपराखंडनाची एक दुर्दैवी आपत्ती आहे. देशत्यागाने निग्रो समाजाने संस्कृतित्याग केला हे म्हणणे योग्य नाही. निग्रो साहित्याचा इतिहास याला साक्ष आहे. येथील दलित समाज निग्रो समाजाशी कसा तुल्य ठरतो, हे मला तरी समजलेले नाही. दलितांची सामाजिक समस्या निग्रो समाजापेक्षाही व्यापक व वेगळी आहे. श्वेतरांच्या सांस्कृतिक पडच्छायेत हा समाज शतकानुशतके जगत राहिला. निग्रोंची आभासमुक्ततेची जाणीव प्राधान्याने आर्थिक, सामाजिक, राजकीय, स्वरूपांची आहे, तर दलित समाजाचा भ्रमनिरास प्राथमिक मानव्याचा आहे. आपण माणूसच नव्हतो, अशा आशयाचे हे भासभंजन आहे. म्हणूनच समाज म्हणून व निग्रोंच्या विद्रोही, निषेधी साहित्यासारखे साहित्य म्हणून दलितांच्या समाजाचे व साहित्याचे प्रक्षेपण करणे अप्रयोजकपणाचे आहे, असे मला वाटते.

या लेखाच्या प्रारंभीच मी सुचविले होते, की काही प्रश्नांचे प्रश्नत्व शोधणे इष्ट असले, तरी नेहमीच आवश्यक असते, असे नाही. दलित साहित्याचा प्रश्न, प्रश्न म्हणून समजावून घेण्याची जी तयारी दलित व दलितेतर समाजात हवी, ती तशी आज सिद्ध आहे, असे दिसत नाही. विशेषतः दलितेतर समाजाला तशी तयारी करण्याची गरजही नाही. व्यक्तिजीवनात काय किंवा समाजजीवनात काय, ज्याचे प्रश्न त्यानेच सोडवावयाचे असतात. या कामी अन्यांच्या सहकार्याचा नि सहानुभूतीचा तसेच असहकाराचा नि विरोधाचा काहीही उपयोग होत नसतो. आजच्या उच्च अभ्यासक्रमात धर्मशास्त्र, समाजशास्त्र यांत डॉ. आंबेडकरांसारख्या मूलगामी विचार-

वंतांच्या विचारसणीचा अंतर्भाव नाही. समाजशास्त्र घेऊन पदव्युत्तर पदवी घेतलेल्याने ' हू वेअर द शूद्राज? ' ह्या ग्रंथाचे नावही ऐकलेले नसते. वर्चस्वाचा वर्गकलह आपण समजू शकतो व म्हणून ही गोष्टही समजू शकतो. लो. टिळक लोकशाहीवादी होते, हा धडा शिकावयास आपणास पाऊणशे वर्षे लागतात. विशिष्ट वर्गकलहाचाच हा एक विशिष्ट परिपाक होय. संत ज्ञानेश्वरांपासून तुकोबापर्यंत सर्वच संतांनी स्त्रीशूद्राना सहानुभूतीने थोपटले. आजच्या मराठी साहित्याच्या पदवी–वर्गातील दलित विद्यार्थ्याला हे थोपटणे अस्वस्थ करते. त्यासाठी थोपटणे नसणारे प्राचीन मराठी वाङमय कोठून आणावयाचे ? प्राचीन मराठी कथाकाव्य तर महाभारत–रामायण–भागवत यांवर आधारलेले ! ज्या नवबौद्ध तरुणांचा या हिंदू ग्रंथांवर विश्वासच नाही, त्यांना त्या कथाकाव्यांच्या आस्वादाची अनुकूल मनोभूमिका कशी प्राप्त होणार ? ' श्यामची आई ' चांगली खरी, पण ती ' भीमाची ' आई होणार कशी व एखाद्या ' भीमाला ' आत्मप्रत्यय किंवा पुनःप्रत्यय देणार कशी ? इतिहास बदलता येत नाही; केवळ ऐतिहासिक दृष्टिकोनाची आवश्यकता व अटळता पटवून देता येते; पण मग दलित विद्यार्थ्यांसाठी प्राचीन बौद्ध साहित्याची; प्रागतिक पाश्चात्य साहित्याची व पुरोगामी मराठी साहित्याची अभ्यासक्रमात सोय करावयास हरकत कसली ?– हाही ऐतिहासिक दृष्टिकोनच आहे. मराठी त्यांची मातृभाषा; म्हणून हा नवा अभ्यासक्रम मराठीत आणावयास कसली अडचण आहे ? दलित समाजियांकडेच हे कार्य सोपवावे आणि खरे तर, त्यांनी स्वतः होऊनच ते करावे. निग्रो साहित्य दलित समाजाचे मानसिक प्रतिबिंब दाखवू शकते, असे म्हणणारांनी ते निग्रो साहित्य तरी मराठीत आणावे. पाली साहित्यही अनुवादासाठी तिष्ठत आहे. हे सर्व अखेर दलित समाजियांनीच केले पाहिजे. याला पर्याय नाही, लघुमार्गही नाही. दलितेतरांच्या कार्यावर दलितांचा विश्वास नाही आणि दलितेतरांनीही उगाच दलितांचा विश्वास, ' हात दाखवून ' गमाविण्यात अर्थ नाही.

दलित समाजाच्या सांस्कृतिक अभिव्यक्तीच्या संदर्भात जाणवणारे काही प्रश्न वर निर्देशिलेले आहेत. त्यांचा निर्देश करण्याचा हेतू, दलित साहित्याच्या प्रश्नाचे प्रश्नत्व समजावून घेण्यात समाजाची साकल्यात्मक मनोभूमिका किती अननुकूल आहे, असू शकते, हे सुचविणे एवढाच आहे. दलित समाजाच्या धर्मांतराशी काय किंवा त्यांच्या अभ्यासक्रमीय पुनर्रचनाकांक्षेशी काय, अगदी मनोमन समरस होणे, आपणास अजून साधलेले नाही. या बाबतीत अनेक शंकास्थळे आपल्या मनात थाटलेली आहेत. खुद्द दलित समाजातही त्या बाबतीत एकसंध भूमिका निर्माण झालेली नाही. अनेक जातिजमातींत विखुरलेला दलित समाज नवबौद्धदर्शनाने चैतन्यमय एकतेचा साक्षात्कार होऊनही एकमय झालेला नाही. दलित समाजाच्या संक्रमणावस्थेचेच हे एक गमक आहे– आणि तेही आपण समजू शकतो.

दलितेतर समाज हे सारे आकलन करण्यास काहीसा असमर्थ आहे, याचे कारण हा समाजही काही सांस्कृतिक प्रश्नांनी पछाडलेला आहे. आपली सांस्कृतिक पुनराभिव्यक्ती साधण्यासाठी तोही धडपडत आहे. अतिवास्तववादी किंवा अस्तित्ववादी साहित्य निर्माण करून या वर्गातील नवा साहित्यिक आत्मस्थितीचे बोधचिन्ह रेखाटू बघत आहे. पूर्वपरंपरा त्यानेही त्याज्य मानली आहे. त्याच्याजवळही कोरीच पाटी आहे. एका दृष्टीने हा साहित्यिक एक प्रकारचा दलित साहित्यिकच आहे. फरक एवढाच की, एखादा दिलीप चित्रे पाच हजारातून पाच हजार उणे करून वजाबाकी शून्यावर आणतो; तर एखादे बाबुराव बागूल शून्यातून शून्य वजा करून वजाबाकी शून्य लिहितात.

दलित साहित्य समाजाचे प्रश्न आपले प्रश्नत्व हरवून बसतात, त्याचे कारण, सांस्कृतिक प्रश्नांच्या स्थूल साम्यामुळे त्यास दलितेतर संदर्भकक्षा चटकन देण्याचा मोह अनावर होतो, हे होय. त्यामुळे प्रथम बृहन्मराठी, नंतर बृहत् भारतीय व अखेर अखिल मानवी सांस्कृतिक प्रश्नांच्या ऐसपैस श्रेणीबंधात दलितांचे प्रश्न गुंतविण्यात येतात. अशी गुंतवणूक विवेचनीय नसते, असे नाही; पण तीतून अवघड

प्रश्नांना सोपी उत्तरे दिली जाण्याची शक्यता असते: साहित्य म्हणजे काय, साहित्य वर्गविशिष्ट असते तरी काय, साहित्याचे आवाहन वर्गीय असते काय, साहित्याचे सार्वत्रिकत्व म्हणजे काय, यासारख्या प्रश्नांची चर्चा करून दलित साहित्याच्या प्रश्नाचे प्रश्नत्वच संपुष्टात आणले जाते. ऐतिहासिकता, मानवता, आधुनिकता यांसारख्या विषयांचे विवेचन करून दलित समाजाचे सामाजिकत्वच अयथार्थ ठरविले जाते. थोडक्यात साहित्य-समाज-विषयक गृहीत संकल्पनांनी मूळ प्रश्नास ढगाळ संदिग्धता व धूसर व्यापकता प्राप्त होते. आजचे समाजमन दलितांचे प्रश्न जाणून घेण्यास अनुकूल नाही असे म्हणावेसे वाटते, ते याच दृष्टीने.

दलित साहित्याची खरीखुरी गरज स्वच्छ व चोख दार्शनिक अधिष्ठानाची आहे. दलित समाजाला साहित्यिकापेक्षा निष्ठावंत विचारवंतांची अधिक आवश्यकता आहे. विचारदरिद्री समाजात कोणतीच कला निर्माण होऊ शकत नाही. बौद्धाचे तत्त्वज्ञान दलित समाजाचे मौल्यवान धन आहे. केवळ काही नित्य-नैमित्तिक संस्कारांपुरते हे धन बाहेर काढून, पुन्हा लगेच ते पुरून ठेवले, तर ती घातक कृपणता त्या धनाचा क्षय करील. बौद्धदर्शनाचे कालानुरूप एक नवे दार्शनिक रसायन करण्याची एक आव्हानप्रद अवस्था दलित समाजास प्राप्त झाली आहे. जगातील कोणत्याही पुरोगामी विचारात जेवढी आहे, तेवढी वैचारिक व प्रेरक शक्ती बौद्धदर्शनात आहे. मुख्य म्हणजे, बौद्ध जीवनमूल्यांची कास धरल्यास दलित समाजाचे केवळ नकारात्मक विचारसरणीपासून संरक्षण होईल. कदाचित साम्यवादासारख्या प्रलोभनीय विचारसरणीलाही तो चार हात दूर ठेवू शकेल. बौद्ध विचारप्रणाली मनोमन रुजविण्याचे व दलित मने दृढ करण्याचे महत्त्वाचे ऐतिहासिक कार्य दलित समाजीय विचारवंतांनी केले पाहिजे. समाज वाढतो व विकासतो, तो विद्रोहाने नव्हे व निषेधानेही नव्हे; तो विधायक विचारप्रणालीच्या खांद्यावर विश्रब्धपणे विसावलेला नसेल, तर प्रगतीची वाटचाल करण्यास त्यास बळ लाभणार नाही. डॉ. आंबेडकरांना खरा वैचारिक शिष्य लाभला नाही, तर दलित समाज महान स्वप्न पाहू शकत नाही, असाच त्याचा अर्थ होईल. निग्रो समाजाचा व साहित्याचा अभ्यास करण्यापेक्षा बुद्धजीवनाचा व पाली साहित्याचा अभ्यास अधिक प्रेरक आहे, असे आवर्जून सांगणाऱ्या एकनिष्ठ दलित विचारवंतांची दलित साहित्याला व समाजाला अधिक गरज आहे.

दलित साहित्याची दुसरी गरज नव्या मराठी धर्मग्रंथांची व पुराणांची आहे. बौद्धदर्शनाच्या आधारे नवीन रामायण महाभारत निर्माण करणे आवश्यक आहे. नव्या मिथ्स् निर्माण होणे आवश्यक आहे. नवबौद्ध दलित समाज रामायण महाभारत मानीत नाही. दलितांच्या बालकांना एखादी आजीबाई कोणत्या गोष्टी सांगणार? दलितातून एखादा शिवाजी निर्माण करण्यास कोणते संस्कारी साहित्य वापरणार? आरत्या, स्तोत्रे, पदे याबरोबरच आख्याने, कथाकाव्ये, भाष्ये, पोथ्या वगैरेंचीही निर्मिती करणे भाग आहे. प्राचीन बौद्ध साहित्याची या दृष्टीने पाहणी करण्याचे काम दलित साहित्यिकाचे आहे. 'फोडिले भांडार' अशी आरोळी देणारे कविलेखक पुढे आले, तरच हे शक्य आहे. सगळ्याच दलित साहित्यिकांनी 'सुडाच्या' कथा लिहिल्या, तर संस्कृतिसंभवाचे हे पूरक कार्य कोण करणार? ... हे विसावे शतक आहे, वैज्ञानिक युग आहे, त्यामुळे पुराणसाहित्यनिर्मिती कालविसंगत व म्हणून अशक्य आहे, असे काहींचे म्हणणे असेलही; परंतु आधुनिकतेचा हा हवाला देऊन, दलित समाजाचे वाङ्मयीन प्रश्न कधीच सुटणार नाहीत. उलट पुराणसाहित्यनिर्मिती हे आधुनिक काळाचेच एक आवाहन समजले पाहिजे. सांस्कृतिक अभिव्यक्तीची प्रक्रिया कालसापेक्ष असली, तरी कालकल्पनेहून ती अधिक प्रबळ असते. बौद्धदर्शन रूपास आणणारा गौतम बुद्ध, एका दृष्टीने, तत्कालीन आधुनिक कालातच वावरत होता. नव्या दर्शननिर्मितीची त्याची प्रेरणा म्हणजे सांस्कृतिक अभिव्यक्तीचीच प्रेरणा होती, प्रक्रिया होती व ती त्याच्या 'आधुनिक' कालापेक्षा अधिक बलवत्तर होती. वैज्ञानिकता सांस्कृतिकतेला काटछेद देऊ शकत नाही. अचल नि दृढतम दार्शनिक आत्मप्रत्ययातूनच कलासाहित्या-

सारखी आत्माभिव्यक्ती समाज संसिद्ध करू शकतो आणि तसा अचल व दृढतम दार्शनिक आत्मप्रत्यय केवळ धर्मश्रद्धाच निर्माण करू शकते. ही महत्त्वाची वस्तुस्थिती दलित समाजियांनी लक्षात घेतली नाहीं, तर साम्यवादाच्या, विद्रोहाच्या व निषेधाच्या कांचनमृगांचा मोह पडून, तो एका घातक भुलभुलय्यात अडकून पडल्याशिवाय राहणार नाही. यापेक्षाही महत्त्वाची गोष्ट, म्हणजे एका अनिष्ट सांस्कृतिक पोकळीत तो स्वतःस टांगून घेईल आणि या देशात पुन्हा एकदा बौद्धदर्शनाचा पूर्ण पराभव होईल.

दलित साहित्याचा तिसरा प्रश्न इतिहासजमा होऊ लागलेले पूर्वपिढ्यांचे जीवनानुभव नव्या पिढीने साहित्यस्वरूपात 'अक्षर' करण्याचा आहे. हा प्रश्न प्रश्न बनतो, याचे एक कारण असे की १९५० नंतर जन्मास आलेली दलितांची जी नवी पिढी आहे, ती पूर्वपिढ्यांच्या तुलनेने अगदी वेगळ्या वातावरणात मोठी झालेली आहे. संविधानीय तरतुदी व सामाजिक परिवर्तन यांच्या परिणामांचे फायदे नव्या पिढीस लाभले आहेत. अशा नव्या पिढीतील दलित साहित्यिकांना जुन्या पिढीचे व पिढ्यांचे चित्र काढावयाचे आहे.

दलितेतर साहित्यिकांनीही गेल्या दोन दशकांत पूर्व पिढ्यातील जीवनाचे चित्रण मराठीत केले आहे. राजे मास्तरांची व माणदेशी माणसांची अशी चित्रणे दलितेतर साहित्यिकांच्या सांस्कृतिक पुनराभिव्यक्तीचे प्रयत्न होत. नव्याचे आव्हान स्वीकारता आले नाही अथवा नव्याचे आकलन करता आले नाही, की जुन्याकडे वळणे पुष्कळदा अनिवार्य असते; कारण जुने व्यवस्थाक्षम असते किंवा असल्यासारखे भासते आणि नवे तितके व्यवस्थाक्षम नसते किंवा नसल्यासारखे भासते. दलित साहित्यिकांच्या पूर्वजीवनचित्रणास सामाजिक उत्तरदायित्वाची जी महत्त्वाची पार्श्वभूमी आहे, ती तशी दलितेतर साहित्यिकांच्या पूर्वजीवनचित्रणास नाही. याचेही कारण एवढेच की, हे दोन्ही समाज एकाच अर्थाने सांस्कृतिक संक्रमणावस्थेत नाहीत. राजे मास्तरांच्या कथा व माणदेशी माणसांच्या कहाण्या कुठल्यातरी अर्थाने जीवनापासून दूरगमन करणाऱ्या आहेत; उलट जात चोरणारांच्या कथा कुठल्यातरी अर्थाने पण जीवनाकडे निकटगमन करणाऱ्या आहेत. या निरीक्षणाचा अर्थ करण्याची गरज दलितेतर साहित्यिकापेक्षा दलित साहित्यिकालाच अधिक आहे.

"आम्ही आमची दुःखे विसरण्याचा प्रयत्न करीत आहोत; तुम्ही मात्र कठोरपणाने ती दुःखे आम्हास लिहावयास सांगत आहात !" —असे भावव्याकुळ उद्‌गार अनेक तरुण दलित बांधवांनी माझ्याजवळ काढलेले आहेत. त्यामागील भावना मला समजते; पण विचार मात्र विशद करणे इष्ट वाटते : तरुण दलित साहित्यिकांनी आजचे जीवनानुभव व्यक्त करू नयेत, असे नाही. आणि कालपरवाचे जीवनानुभव त्यातील दुःखमयतेवर भर देऊनच लिहावेत, असेही नाही. दुःखानुभव विलक्षण अर्थसंपृक्त असतो व मानवी जीवनाचे जे नाट्य आहे, त्याचे तो आश्रयस्थान असतो. दुःखानुभवाचा आविष्कार करणे म्हणजे दुःखभावाचा पुनःप्रत्यय घेणे नव्हे, तर त्या दुःखानुभवाचा अर्थ करणे होय. तरुण दलित साहित्यिकांनी पूर्वपिढ्यांची दुःखयात्रा वर्णन करावी असे मला वाटते, याचा अर्थ एवढाच की, त्या दुःखयात्रेचे जे अर्थतीर्थ आहे, त्याचे दर्शन त्यांनी घडवावे. ललित साहित्य ही अखेर एक सर्जनशील अर्थप्रक्रिया आहे. ती सोपी नसते हे खरेच; पण दलित साहित्यिकांना मानवतेच्या आधारे तिला सोपे व सुलभ करून उपेक्षितांचे अंतरंग उघड करता येईल आणि बौद्धदर्शनाच्या कालोचित अधिष्ठानाने ती अर्थप्रक्रिया संपन्न करून, त्या अंतरंगाचेही अंतरंग व्यक्त करता येईल. पूर्वजीवनाचा सोपा अर्थ करणारे व संपन्न अर्थ करणारे अशा दोन्ही प्रकारचे तरुण दलित साहित्यिक आज हवे आहेत. ज्या सांस्कृतिक अभिव्यक्तीसाठी दलित समाज धडपडत आहे, त्या अभिव्यक्तीला पूर्वपिढ्यांचे कसल्याही प्रकारचे, पण प्रामाणिक, जीवनचित्रण एक निश्चित पार्श्वभूमीही देऊ शकेल.

दलित साहित्याला प्रभावी समीक्षकाचीही गरज आहे. आपल्या समाजाची भाषा व भावना जाणणारा आणि त्यांच्याशी मनःपूर्वक समरस होणारा टीका-

कार दलित साहित्यिकाला फार मोठी प्रेरणा देऊ शकेल. प्रचारी टीकाकार व भलावणीकार समीक्षक हे दोघेही अनिष्टच ठरतील. पहिला अतिस्तुतीने व दुसरा औपचारिकतेने साहित्याचा खेळखंडोबाच करणार यात शंका नाही. समीक्षक ही आधुनिक साहित्य-क्षेत्रातील एक अत्यावश्यक संस्था आहे. दलित समाजात आज अनेक व्यासंगी लोक आहेत. त्यांनी सामाजिक जबाबदारीच्या जाणिवेने दलित साहित्यिकांना समजावून दिले-घेतले पाहिजे. दलित साहित्यातील आशय-आकाराचे प्रश्न जाणून घेतले पाहिजेत आणि समतोल चिकित्सेद्वारा दलित लेखकांना प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष रीतीने मार्गदर्शन केले पाहिजे. दलित साहित्यिक काय किंवा कोणताही साहित्यिक काय, वाङमयीन संकेतांच्या व अनुकरणाच्या आहारी जाणे सहज शक्य असते. दलित साहित्याच्या समीक्षकाने या बाबतीत दक्ष राहून अनिष्ट सांकेतिकता वा अनुकरण यांविरुद्ध वेळीच इशारा दिला पाहिजे.

दलितेतरांची शाबासकी किंवा मान्यता मिळविण्याचा प्रयत्न करणे व तो प्रयत्न अयशस्वी झाल्यास हेत्वारोप करीत सुटणे किंवा तो प्रयत्न यशस्वी झाल्यास स्वतःस धन्य समजणे, या सर्वच प्रकारांपासून आज-उद्याच्या दलित साहित्यिकाने दूर राहावे असे वाटते. आपण साहित्य लिहितो ते आपल्या समाजासाठी हे त्यांनी कधीच विसरू नये. मराठी भाषा दलितेतर समाजाचीही आहेच. गरज भासली, तर निग्रो लेखकांचे इंग्रजी साहित्य वाचणाऱ्या गोऱ्या अमेरिकी माणसाप्रमाणे हा समाज दलित साहित्यिकांचेही साहित्य वाचील म्हणून भ्रामक मोठेपणाच्या कल्पना उराशी बाळगून, पुन्हा त्या खोटया ठरल्या, म्हणून विफलग्रस्त होण्याची दलित लेखकास गरज नाही.

दलित साहित्याची खरी गरज साहित्यिकाची नसून समीक्षकाची आहे, हे म्हणणे सकृद्दर्शनी चमत्कारिक वाटेल; पण ते खरे आहे : कवी, कथाकार यांचा उदय निसर्गक्रमाने होत असतो. त्यांचा जन्म निसर्गतः व्हावा लागतो. समाज त्यांची आई बनू शकत नाही, तर केवळ दाई बनू शकतो. समाजाचे हे दाईत्व, व खरे तर दायित्वही, तेव्हाच सफल होऊ शकते, जेव्हा कलावंतांच्या 'बाळांना' तो वैचारिक पोषणाची सुविधा उपलब्ध करून देऊ शकतो. समाजाच्या हाती अनुकूल वैचारिकता व परंपरा संसिद्ध करणे ही महत्त्वाची गोष्ट आहे व दलित समाजाने या बाबतीतच पूर्वतयारी केली पाहिजे. साहित्यिकांची गरज निसर्ग भागवू शकेल पण साहित्याची गरज समाजालाच भागवावी लागेल. म्हणून दलित समीक्षक जेव्हा खराखुरा दलित वाचकवर्ग निर्माण करण्याचा प्रयत्न करील, तेव्हाच अठरापगड दलित जातिजमातींतून साहित्यिकांचा मेळावा उदयास येऊ शकेल.

दलित साहित्याच्या संदर्भात आणखी एक प्रश्न उल्लेखनीय आहे. तो म्हणजे सामाजिक प्रश्न व साहित्यिक प्रश्न यांची गल्लत करण्याचा मोह. असा मोह संक्रमणावस्थेचा [की सनातनावस्थेचा ?] एक स्वाभाविक परिपाक असतो व म्हणून तो सार्वत्रिक असतो. अशा प्रकारचा मोह दलितेतर समाजियांनाही टाळता आला नव्हता. आधुनिक मराठी समीक्षा अशा मोहाचा निर्वाळा देऊ शकेल. म्हणून दलित समाजाचा हा मोह ओजस्वी खंडनाचा विषय करण्यात अर्थ नाही व अवघडपणाही नाही. अशा मोहाच्या संदर्भात काही गोष्टी लक्षात आणून देणे इष्ट ठरेल : एक म्हणजे जगातील कोणत्याही समाजात साहित्यिकाला साहित्यिक म्हणून कोणतेच सामाजिक विशेषाधिकार कधीही लाभलेले नाहीत. दुसरे म्हणजे, कोणताही समाज साहित्यिकांच्या चरितार्थाची जबाबदारी कधीही स्वीकारीत नाही. आणि खरी महत्त्वाची गोष्ट अशी, की समाजाला साहित्यिकाची साहित्यिक म्हणून गरजच नसते. समाज स्वतःच्या साहित्येतर गरजांच्या सापेक्षतेने साहित्यिकाला महत्त्व देतो. एकाद्या साहित्यिकाला राजमान्यता देतो. दुसऱ्याला मानधन देतो, तिसऱ्याला पारितोषिके देतो नि चौथ्याचे जन्मशताब्दि-समारंभ साजरे करतो. समाजाची ही भूमिका दलित साहित्यिकाने व समीक्षकाने यथार्थपणे समजून घेतली नाही, तर दलित समाजच त्याचा गैरफायदा उठविण्याचा धोका आहे. विशेषतः आजच्या दलित समाजाचे सामाजिक व राजकीय प्रश्नोपप्रश्न ज्या निकडीच्या अवस्थेत आहेत, ती अवस्था साहित्य-

काला साहित्येतर साध्यसाधनात साधनीभूत करण्या-इतकी तीव्र आहे. शंकररावजी खरात व बाबुराव बागूल यांच्या हातातील लेखण्या त्यांच्या नकळत काढून, तेथे मोर्चाचे फलक स्थापण्याची करामत ती अवस्था सहजपणे करू शकेल. लेखकाने समाजाभिमुख असावे; विशेषतः आजच्या दलित लेखकाने तर समाजाभिमुखच असण्याची तीव्र गरज आहे. पण कोणत्याही समाजातील लेखकाची इष्ट समाजाभिमुखता म्हणजे अनिष्ट समाजाधीनता नव्हे. उद्या दलितेतर समाजातील चारचौघांनी व दलित समाजातील पाचपंचविसांनी 'दलित लेखकाच्या सुखेनैव चरितार्थाची सोय केली, तरी लेखक जगविण्याची ती सामाजिक सुविधा लेखननिर्मितीची संभाव्यता सिद्ध करू शकेलच, असे नाही. दलितेतर समाजातील हजारो वर्षांचा साहित्यिकांचा जीवनपट पाहिला तरी त्यातही लौकिक जिण्याची निरामय अशी सामाजिक सोय असल्याचे आढळून येत नाही. स्वतःचा काय किंवा स्वेतर काय, कोणताच समाज इतका साहित्यप्रेमी नसतो. दलितांचे सामाजिक प्रश्न सामाजिक पातळीवर समाज सोडवील, त्यांचे साहित्यिक प्रश्न साहित्यिक पातळीच्या स्वावलंबी वातावरणात दलित साहित्यिकालाच सोडवावे लागतील. या जगात आपले काय किंवा परके काय, स्वतःच्या हेतुप्रीत्यर्थच सहकार देतील. समाज ही संस्था तर अशी आहे, की ती आवळा देऊन कोहळा वसूल करण्यास पुढे सरसावेल. ही कटू पण सत्य वस्तुःस्थिती दलित साहित्यिकाने समजावून घेणे, दलित साहित्याच्याच हिताचे ठरेल. जगणे, लिहिणे व प्रकाशित करणे या बाबतीत दलित साहित्यिकाला जुन्याच मळवाटेने गेले पाहिजे. या मळवाटेवर त्याला निवारा (?) लाभेल, तो फक्त पूर्वसूरींच्या उपेक्षेचा, रक्ताचा, अश्रूंचा, असाहाय्यतेचा नि वैफल्याचा! ती मळवाट महालाच्या मंझिलाची नाही, तर माणसाच्या प्रबल कलासक्तीची आहे आणि लौकिक सुखस्वप्नांना कुर्बान करणाऱ्या व्रतस्थ उपासकाची आहे. दलित साहित्यिकांनी मनोमन तरी साहित्यिक जीवनाची ही अटळ नियती स्वीकारली पाहिजे, नाहीतर सामाजिक गोंधळातील भुत्याची भूमिका त्याच्या नशिबी आल्याशिवाय राहणार नाही.

भारतीय संविधान आणि कायदेकानू यांच्या आधारे दलितांचे साहित्येतर प्रश्न सुटण्याच्या अवस्थेत आहेत. खरे तर, त्या प्रश्नांचा प्रश्नपणाच आता संपुष्टात आला आहे. दलितांचा खरा प्रश्न पृथगात्म सांस्कृतिक अभिव्यक्तीचा आहे आणि ही अभिव्यक्ति दलितेतर समाजावर चिडून, संतापून साधणार नाही. तत्त्वतः चिडण्यासारखे आता काही उरलेले नाही. अस्पृश्यावर अत्याचार होतो हे खोटे नाही, पण त्याचा बीमोड करण्याची विधिव्यवस्था उपलब्ध आहे. म्हणजे दलितांच्या जीवनाचे दलितेतर समाजसापेक्ष नाट्य आता नाट्यपणच गमावू लागले आहे. सामाजिक संघर्षाचे कंगोरेच संविधान, कायदेकानू यांनी छिलून टाकले आहेत. अशा संघर्षाचे चित्रण केलेच, तर त्यात 'मध्ययुगीनता' निर्माण होण्याची दाट शक्यता आहे. दलित समाजाचे साहित्यविषय होऊ शकणारे महान नाट्य बौद्धदर्शनाच्या कालोचित आंगवणाच्या प्रक्रियेत दडलेले आहे. बाबुराव बागुलांनी अशा भानाने 'सूड' घेतला असता तर मध्ययुगीनत्वाच्या कक्षेतून बाहेर पडून, ती कथा खऱ्याखुऱ्या दलित समाजाच्या महान अभिव्यक्तीची द्योतक ठरली असती. मी बागुलांना मित्रभावाने ओळखतो, त्यांना दोष देण्याचा उद्देश अर्थातच नाही. दलित साहित्याचा ध्रुवतारा बौद्धदर्शन आहे, याचा विसर दलित साहित्यिकांना पडू नये म्हणून हे लिहिले. हा ध्रुवताराच मध्यमवर्गीय साहित्याच्या चौकटीतून दलित साहित्यास विमुक्त करील. एवढेच नव्हे, तर गेल्या आठशे वर्षांत ज्या साहित्याची व्याख्यादेखील मराठी सारस्वतांना करता आली नाही, त्या दलित साहित्याची एक विधायक व्याख्या वर्णनासह व पुराव्यासकट संसिद्ध करू शकेल. 'दलित' हा शब्दच नव्या अर्थाने व अर्थवत्तेने भारून टाकील. शब्द अखेर एक चिह्नच, त्या चिह्नाचा नवा अर्थ साधण्याचे तेजस्वी कार्य दलित साहित्यिकाला करावयाचे आहे. म्हणूनच आम्ही विचारवंतांनी हा शब्दाच्या मागे लागण्याचा बाळचाळा सोडला

पाहिजे. "हा शब्द गर्भार आहे, त्याच्या आसपास फिरकू नका; तो अपत्यसंभवाच्या नाजुक अवस्थेत आहे, थांबा किंवा हळूच जा! 'Stop here or gently pass!' अशा स्वयंशिस्तीची आज खरी गरज आहे.

नव्या दर्शनाच्या चैतन्याने प्रेरित झालेले दलित साहित्य, मी म्हणतो त्या वळणाने विकसित होत गेले, तर मराठी सारस्वताला आजवर संस्कृत व इंग्रजी वळणाच्या ज्या दोनच मिती होत्या, त्यात कालोचित बौद्ध वळणाच्या तिसऱ्या मितीची भर पडेल. आणि ही तृतीय मितीच कदाचित दलितेतर साहित्यिकांनाही खऱ्या अर्थाने दलित साहित्यिक होण्याचा अनावर मोह निर्माण करील. कदाचित या तिसऱ्या मितीमुळेच मराठीला नोबेल पारितोषिकही मिळेल. ज्या दलित साहित्याला बौद्ध दर्शनाचे अधिष्ठान सुदैवाने लाभले आहे, त्याने दलितेतरांच्या संभ्रमित साहित्याचेही नेतृत्व करण्याची धमक ठेवूनच आत्मप्रत्ययपूर्वक साहित्य-निर्मितीचे प्रस्थान ठेवावे........

दलित साहित्य हेच आजच्या मराठी साहित्याचे आशास्थान आहे, असे मला मनःपूर्वक वाटते......

डॉ. प्रभाकर भा. मांडे

बळी आणि पापवाहक

समाजात रुढ असलेल्या धार्मिक, सामाजिक किंवा संमिश्र स्वरूपाच्या विधींचा देखील समावेश लोकसाहित्यात होतो. हे विधी ज्या समाजात प्रचलित असतात तेथील लोकजीवनात त्यांना अनन्यसाधारण महत्त्व असते. त्यांच्याद्वारे समाजजीवन व्यक्त होते. अनेक लोकगीते तसेच लोककथा या विधींशी संबद्ध असतात. ही गीते किंवा कथा त्या विधींचा अविभाज्य भाग असतात. गीतांशिवाय आणि कथांशिवाय त्या विधींना अर्थ उरत नाही आणि विधींच्याशिवाय गीते संभवत नाहीत. इतके त्यांचे नाते घनिष्ट असते. विधिगीते (विवाहगीते वगैरे), पोतराजांची गीते, धनगरांची गीते, 'जसगीते', बाऱ्यांची भजने तसेच लोककथा इत्यादींशी संबद्ध असलेले विधी कोणकोणते आहेत ? त्यांचे एकमेकाशी काही प्रकृतिसाम्य आहे काय ? त्यामागे काही एक विचारप्रवाह आहे काय ? त्यांचे मूळ आपणास शोधता येते काय ? येत असल्यास ते मूळ कोणते ? हे विधी आणि यातुक्रिया यांचा काही संबंध आहे काय ? किंवा यातील काही विधी यातुक्रियात्मक आहेत काय ? समाजाचे काही विशेष त्यातून दृष्टोत्पत्तीस येतात काय ? येत असल्यास कोणते ? इत्यादी प्रश्नांचा विचार त्या विधींचे स्वरूप पाहून करावयाचा आहे. ह्या विचाराशिवाय लोकसाहित्याचा अभ्यास अपुरा राहील.

धार्मिक, सामाजिक तसेच संमिश्र स्वरूपाच्या विधींचे अभ्यासाच्या सोयीसाठी वर्गीकरण करावयाचे झाल्यास त्यांचे वर्गीकरण तीन विभागात करता येईल. पहिला भाग अशा विधींचा; ज्यात गावातील सर्व जातींचे लोक भाग घेतात. गावातील सर्व लोकांनी सामुदायिकपणे या विधीत भाग घ्यावयाचा असतो. दुसऱ्या विभागामध्ये विशिष्ट जातीपुरतेच ज्या विधींचे स्वरूप मर्यादित असते, त्या जातीतील सर्वांनी मिळून ते विधी पार पाडावयाचे असतात. जे वैयक्तिकरीत्या केले जातात, जातींचा किंवा गावातील सर्व लोकांचा ज्यात समावेश नसतो असे विधी तिसऱ्या विभागात समाविष्ट केले जातात.

विधींचा उद्देश

समाजात रुढ असलेल्या या विविध रुढींच्या मुळाशी जीवन सुखावह होण्यासाठी माणसांची चालू असलेली धडपड दिसते. जीवन सुरळीतपणे चालावे, ते निर्विघ्नपणे चालण्यासाठी आवश्यक असणारी अलौकिक शक्ती प्राप्त व्हावी, काही दोष जर जीवनात निर्माण झाले असतील आणि त्यामुळे जीवन संकटमय आणि दुःखमय होण्याची शक्यता असेल तर त्या दोषांचे निरसन व्हावे हाच सर्व विधींचा उद्देश असतो. जीवनाचे संरक्षण आणि संवर्धन हा सर्व रुढींचा मूल हेतु असतो. थोडक्यात असे म्हणता येईल की जीवन सुरक्षित राहण्यासाठी, संकटांपासून स्वतःचे, स्वतःच्या समाजाचे आणि गावाचे संरक्षण व्हावे म्हणून कोणत्यातरी अज्ञात शक्तीला वश करून घेण्याचा प्रयत्न हीच सर्व विधींच्या मागील प्रेरणा असते. ही शक्ती कालांतराने क्षीण होते अशी कल्पना असते. म्हणून हे विधी ठराविक कालानंतर पुन्हा पुन्हा केले जातात. हे नियतकालिक विधी बहुधा वार्षिक असतात. म्हणजेच प्रत्येक वर्षी ठरलेल्या तिथींना हे विधी पार पाडले जावेत असा संकेत असतो. विधी पार पाडण्यात हयगय केली किंवा टाळाटाळ केली तर संकटे येतात आणि अडथळे निर्माण होतात असा समज आहे. गाव, समाज किंवा व्यक्ती यांची स्वतःचे संरक्षण करावयाची क्षमता क्षीण होते किंवा नष्ट होते म्हणून संकटे कोसळतात अशी दृढ समजूत आहे.

गावातील लोकांनी सामुदायिकपणे करावयाचे विधी

गावातील लोकांनी सामुदायिकपणे करावयाच्या विधींत अशा विधींचा समावेश करावा लागेल जे

गावावर संकट आले असताना किंवा येण्याची भिती निर्माण झाली असताना सर्व लोकांच्या प्रेरणेने आणि सहकार्याने पार पाडले जातात. ही संकटे दैवी आणि मानुषी दोन्हीही प्रकारची असू शकतात. अवर्षण पडणे, अतिवृष्टी होणे, रोगराई येणे, नदीला महापूर येणे ही सर्व संकटे दैवी संकटे होत तर याउलट परचक्र येणे, गावावर दरवडा येणे ही संकटे मानवी आहेत.

अवर्षण पडल्यावर किंवा अतिवृष्टी झाल्यावर कोणते विधी केले जातात हे आपण मागील एका लेखात सविस्तर पाहिले आहे. अशा वेळी करण्यात येणाऱ्या विधींचे स्वरूप धार्मिक दिसत असले तरी या सर्व यातुक्रियाच असतात. गावाचे रक्षण करणारे जे दैवत असते त्याला संतुष्ट करण्यासाठी देखील काही विधी करतात. गाव हे समाजाच्या वस्तीचे एक एकक (unity) असते. त्याचे स्वरूप एका जिवंत आणि एकरूप अशा सजीव एककाचे (Organic unit) असते. ही कल्पना इतर अनेक विधींच्या मुळाशी असते.

धार फिरविणे

गावात साथीचे रोग जसे पटकी, देवी वगैरे सुरू झाल्यावर म्हसोबा, खैसोबा, शितलाई (शितला देवी), मुंजोबा, मरीआई इत्यादी देवतांचा कोप झाला असे समजतात. विशेषतः मरीआई कोपली म्हणजे रोगराई निर्माण करते अशी समजूत आहे. या दैवतांना शांत करण्यासाठी व गावाचे रक्षण व्हावे म्हणून धार फिरविण्याचा विधी केला जातो. खेडे हे एक संपूर्ण घटक असते. खेड्यात राहणाऱ्या सर्व लोकांचे मिळून एक समूहजीवन आकाराला येते. खेडे बांधणे ही क्रिया काही खेड्यातून करतात. त्यात सर्व लोकांच्या जीवनात एक समान सूत्र निर्माण करून संघटीत जीवन निर्माण करण्याचीच कल्पना असते.

धार फिरविणारी व्यक्ती बहुधा मांग जातीतील असते. सर्वसाधारणपणे लक्ष्मीआई किंवा मरीआईच्या भगतांनाच धार फिरविण्यासाठी सांगितले जाते. ही व्यक्ती पुरुष किंवा स्त्री यांपैकी कुणीही असू शकते. धार फिरविण्याचा ज्या दिवशी विधी निश्चित केलेला असतो त्या दिवशी भगताला (बहुधा पोतराजाला) हिरवे लुगडे, हिरवी चोळी नेसावयास देतात. व हिरव्या बांगड्या भरण्यास सांगतात. मळवट भरतात, केस मोकळे सोडण्यास सांगतात. या भगताची पूजा केली जाते. त्याच्या अंगात देवीचे 'वारे' संचारते. त्याच्या अंगात आल्यावर त्याच्या डोक्यावरून हिरवे लिंबू कापून तसेच बाखळा ओवाळून टाकतात. (वाखळा म्हणजे अनेक धान्यांचे मिश्रण. त्यात डाळिंबाची फुले, तीळ, तांदुळ इत्यादी सप्तधान्यांचा समावेश असतो.) पंचामृताची, दुधाची किंवा पाण्याची धार समारंभपूर्वक गावाभोवती मिरवणुकीने फिरविली जाते. म्हणजेच गावाभोवती दूध, दही, तूप, मध आणि मद्य इत्यादी वस्तूंची धार सोडून रिंगण करण्यात येते. पूर्वी फक्त मद्याचीच धार फिरवीत असत. आता मद्य मिळत नसल्यामुळे दही, ताक किंवा केवळ पाण्याचीही धार टाकतात. सुरुवातीला सर्व लोक वाजत गाजत लक्ष्मीआईच्या मंदिरासमोर येतात. लक्ष्मीआईचे मंदिर प्रत्येक गावात वेशीच्या बाहेर असते. येथून समोर वाजंत्री, त्यामागे अंगात आल्यामुळे झुलत असलेला पोतराज त्याच्याबरोबर आणखी अंगात आलेले पुरुष किंवा स्त्रिया, त्यांच्या मागे माणसे अशी ही मिरवणूक गावाभोवती उजव्या हाताने वेढा देते. परत आल्यावर बकरा किंवा रेड्याचा बळी देऊन धार टाकण्याचा हा विधी संपतो. कार्यक्रम संपल्यावर शिऱ्याचा प्रसाद वाटण्याची पद्धती काही गावात प्रचलित आहे. धार टाकल्यानंतर मरीआईला देवळात खुंटवून टाकतात. गावातील सवाष्ण मांगणीला हिरवे लुगडे, चोळी नेसावयास देऊन लक्ष्मीआईच्या मंदिरात तीन दिवसपर्यंत व्रतस्थ बसवितात. तीन दिवसानंतर घरी परतताना तिने कुणाच्याही दृष्टीस पडू नये तसेच मंदिरात ती व्रतस्थ बसली असता कुणीही मंदिरात जाऊ नये असा नियम असतो. गावाभोवती धार फिरविल्याने किंवा वरीलप्रमाणे मांगणीला व्रतस्थ बसविल्याने साथीचे रोग दूर होतात अशी समजूत आहे.

लक्ष्मीआईची किंवा मरीआईची यात्रा[1]

मराठवाड्यातील जवळजवळ सर्व गावात लक्ष्मीआईची यात्रा निघते. ही यात्रा दरवर्षी आषाढाच्या महिन्यात कोणत्याही मंगळवारी किंवा शुक्रवारी (कारण हे वार लक्ष्मी-आईचे आहेत असे समजले जाते.) निघते. आषाढाच्या शेवटच्या मंगळवारी, सोमवारी किंवा अमावास्येच्या दिवशी देखील अशी यात्रा काढतात. या यात्रेचे स्वरूप स्थूलपणे धार फिरविण्याच्या विधीसारखेच असते. गावातून लक्ष्मीआईची निशाणासह मिरवणूक निघते जिच्यापुढे पोतराज (एक किंवा अनेक), ज्यांच्या अंगात आलेले आहे अशा स्त्रिया किंवा पुरुष, बळी देण्यासाठी एक बोकड, वाजंत्री वगैरे असते. हा पुजारी बहुधा मांग जातीतील असतो. ही मिरवणूक वाजत गाजत लक्ष्मीआईच्या मंदिरासमोर येते. येथे लक्ष्मीआई समोर अंगात आलेल्यांना फूल देण्याचा कार्यक्रम होतो. पोतराज स्वतःदेखील फूल घेतो. फूल देणे आणि फूल घेणे म्हणजे पोतराजाजवळ असलेल्या सोटचाने मारणे किंवा स्वतः मारून घेणे. आपल्या अंगात आलेले देवीचे वारे खरे आहे हे दाखविण्यासाठी अंगात आलेले पुरुष आणि स्त्रिया जळत असलेला कापूर हातावर ठेवून खाणे, निंबाचा पाला खाणे, कधी कधी हातावर देवीचा प्रसाद म्हणजेच कुंकू काढणे वगैरे गोष्टी करतात. हा सर्व खेळ एक दीड तास झाल्यावर मग लक्ष्मीआईचा गाडा पोतराज ओढून शिवेपर्यंत नेतो, व तेथून परत आल्यावर बोकडाचा लक्ष्मीआईसमोर बळी देऊन व त्याच्या रक्ताच्या तळहाताचा छापा लक्ष्मीआईवर मारून हे सर्व लोक परत येतात. हा विधी प्रत्येक गावात दरवर्षी झालाच पाहिजे, न झाल्यास गावावर देवीचा कोप होतो असे सांगण्यात येते.

मरीआईचा गाडा

मरीआईच्या यात्रेच्या वेळी मरीआईचा गाडा शिवेवर टाकण्याचा विधी महत्त्वाचा असतो. महाराष्ट्राच्या प्रत्येक खेड्याच्या शिवेवर मरीआईच्या गाड्याचे तुकडे पडलेले असतात. एका गावाची शीव संपली याची ती खूण असते. प्रत्येक गावात पांढरी आणि काळी असे दोन भाग असतात. पांढरीवर लोकवस्ती असते आणि त्याच्या भोवती गावचे 'शिवार' असते, म्हणजेच शेतीची जमीन असते, त्याला काळी म्हणतात. पांढरी आणि त्याच्या सभोवतालची काळी मिळून गावाची एकूण जमीन असते त्याची जी हद्द असते त्याला 'शीव' म्हणतात.

मरीआईचा गाडा हा मोठ्या बैलगाडीच्या लहान प्रतिकृतीच्या स्वरुपाचा असतो. मरीआईच्या मंदिरापासून पोतराज हा गाडा शिवेवर आणतो. गाडा शिवेवर आणण्याचा एक मोठा समारंभ होतो. आषाढाच्या महिन्यात शुक्रवारी किंवा मंगळवारी मरिआईची यात्रा निघते. त्या यात्रेतच हा गाडा मिरवणूक काढून गावातून बाहेर काढतात. गावात साथीचे रोग झाल्यावर हा गाडा काढल्याशिवाय रोग जात नाही अशी समजूत आहे. मरीआईचा गाडा दरवर्षी शिवेवर नेला नाही तर गावावर साथीच्या रोगाचे संकट येते असे समजतात. त्यामुळे खेड्यात या विधीला फार महत्त्व असते.

बारा गाड्यांची यात्रा

काही गावात 'बारा गाड्यांची यात्रा' प्रत्येक वर्षी भरते. ही यात्रा भरण्याचे निरनिराळ्या गावचे निरनिराळे दिवस निश्चित केलेले असतात. बारा गाड्यांचा विधी हा निरनिराळ्या देवाचे भगत करीत असतात. लक्ष्मीआई, खंडोबा, खंसोबा, मारुती अशा निरनिराळ्या दैवतांच्या बारा गाड्याच्या यात्रा भरतात. प्रत्येक गावातील या यात्रेची तिथी स्वतंत्र असते. सर्वसाधारणपणे लक्ष्मीआईचा भगत किंवा लक्ष्मीआईला नवस केलेली माणसेच बारा गाड्या ओढतात.

लक्ष्मीआईला तसेच इतर दैवते जसे खंडोबा, खंसोबा, वगैरेंना नवस केल्याप्रमाणे जी व्यक्ती बारा गाड्या ओढण्यास सज्ज झालेली असते तिने

१. मरीआईची यात्रा, धार फिरविणे, बारा गाड्यांची यात्रा वगैरे विधी पश्चिम महाराष्ट्रात आणि कोकणात देखील रूढ असल्याचे अनेक उल्लेख एन्थोपेन यांच्या 'Folklore in Konkan' आणि 'folklore in Bombay' या ग्रंथात सापडतात.

यात्रेच्या दिवसाआधी सात दिवस कधी कधी तीन दिवस उपवास करावयाचा असतो. तीन दिवस हळदीची उटी लावून अंघोळ करावयाची असते, आणि व्रतपूर्वक राहावयाचे असते. सार्वजनिकपणे लोकात न मिसळणे, स्त्रीपुरुष समागम टाळणे वगैरे नियम पाळावयाचे असतात. बारा गाड्या ओढण्याचा नवस करणाऱ्यामध्ये कोणत्याही वयाचे स्त्रीपुरुष असू शकतात. यात्रेच्या दिवशी या व्यक्तींना नवरदेवासारखे किंवा नवरीसारखे सजवून लक्ष्मीआईच्या मंदिरात वाजत गाजत आणतात. पुरुषाला नवे कपडे घालतात, अंगाला हळद लावतात, डोक्यावर नवे पागोटे घालून हातात कटयार देतात. ह्याला कापड गुंडाळलेले असून टोकावर लिंबू खोवलेले असते. त्याच्या डोळ्यात काजळ घालतात, गळ्यात–हातात फुलांचे गजरे, अंगावर, दंडात दंडुळ्या व पायात पायजुळ्या हे अलंकार, पुरुष असेल तर कपडे वगैरे अलंकार घालून ही व्यक्ती देवाच्या पुजेसाठी येते. येथे राशीच्या आसनावर गादी टाकून (जे कोरे कापड बसण्यासाठी टाकलेले असते त्याला गादी म्हणतात) त्यावर त्याला बसवतात. तो देवीची हळद, कुंकू वगैरे वाहून पूजा करतो. बळी द्यावयाच्या बोकडाला कुंकू लावतो. पाण्याने त्याच्या मानेवर ओवाळून खूण करतो. बारा गाड्या जेथे उभ्या केलेल्या असतात तेथे या भगताला वाजत गाजत आणतात. वेशीच्या बाहेर एखाद्या मैदानात एकमेकांना अडकवून बारा गाड्या उभ्या केलेल्या असतात. त्यात लहान मुलांमुलींना मुद्दाम बसविण्यात येते. भगताची पाय धुवून पाच सवाष्णी पूजा करतात, त्याच्या पाया पडतात. नंतर भगत अंगात आलेल्या अवस्थेत गाड्यांना तीन फेऱ्या मारतो. त्याच्या मागे पाण्याची धार सोडीत एक माणूस चालत असतो. यावेळी इतर सर्व माणसे देवतांचा जयजयकार करतात. यावेळी बाराही गाड्यांच्या चाकावर पाणी टाकतात. प्रत्येक चाकाखाली एक तळलेली पुरी, त्यावर भातदही, एक अंडे याप्रमाणे ठेवण्यात येते. भगत आपल्या कमरेला समोरच्या गाडीच्या जुवाचे दोर बांधतो व 'लक्ष्मी आईकी जय,' 'भवानी आईकी जय' या घोषात बारा गाड्या जवळ जवळ अर्धा फर्लांग ओढतो. एखादे वर्षी बारा गाड्या ओढण्याची ही यात्रा झाली नाही तर गावावर संकटे येतात, रोगराई येते अशी समजूत आहे. इतर माणसे देखील बारा गाड्या ओढण्याचा नवस करतात. नंतर देवीला बळी दिल्यावर संध्याकाळी त्या बोकडाच्या मांसाचे जेवण होते.

ही यात्रा बघण्यासाठी जवळपासच्या गावचे बरेच लोक जमतात. या यात्रेला खेड्यातील लोकांच्या धार्मिक आचारात फार महत्त्व असते. या यात्रेच्या दिवशी संध्याकाळी पचमी किंवा बोहाड्याचा कार्यक्रम होतो. ज्याचा सविस्तर परामर्ष मागील एका प्रकरणात आपण घेतला आहेच.

धोंडामारी[२]

धोंडामारी नावाचा एक वार्षिक विधी अजूनही अधून मधून औरंगाबाद जिल्ह्यातील कन्नड तालुक्यातील काही गावात होतो. करंजखेड, नेवपुर, नागापूर, दाभाडी, बोरसर, चापानेर या गावांना परवापर्यंत हा कार्यक्रम होत असे असे सांगण्यात आले. औरंगाबाद जिल्ह्यातीलच वैजापूर तालुक्यातील शिऊर या गावी देखील हा विधी पार पाडला जातो. त्याचे पूर्वीप्रमाणेच व्यवस्थित रूप नगर जिल्ह्यातील संवत्सर या गावी आज देखील पहावयास मिळते. दरवर्षी आषाढाच्या महिन्यात (काही गावांना कार्तिक मासात) ठराविक दिवशी धोंडामारीचा कार्यक्रम होतो. ठरलेल्या संध्याकाळी गावातील सर्व स्त्रिया व पुरुष एकत्र येतात. त्यांचे दोन गट तयार करून गावात नदी किंवा ओढा असेल तर त्याच्या दोन्ही बाजूला उभे राहातात. ज्या गावाला नदी किंवा ओढा काहीच नसेल तेथे रस्त्याच्या दोन बाजूला किंवा शेताच्या दोन्ही बांधारावर जमा होतात. नंतर दोन्हीही गटातील लोक एकमेकांकडे दगडफेक करतात. ही दगडफेक जवळ जवळ एक तासभर चालू असते. या दगड-

२. धोंडामारी सारखा एक विधी इतरत्र आदिवासींमध्ये प्रचलित असल्याचे आढळले आहे. पहा. The New Golden Bough by Sir James Frazer; Revised and Edited by Theodor H. Gaster, Pages 622– 623.

फेकीत कुणीही दगावत नाही किंवा कुणालाही इजा पोचत नाही अशी समजूत आहे. जर कुणाला जखम झालीच तर जखमेवर देवाचा भंडारा लावल्यावर जखम पूर्ण बरी होते अशी समजूत आहे.

धोंडामारीचा विधी झाल्यावर गावावर कसलेही संकट येत नाही. एखादेवेळी संकट आले तरी त्यापासून ग्रामदेवता गावाचे रक्षण करते असे समजतात. जर धोंडामारीचा विधी केला नाही तर गावावर संकट येते, रोगराई वाढते, दुष्काळ पडतो अशा समजुती आहेत. आता धोंडामारीचा कार्यक्रम काही ठिकाणी एकमेकाकडे पाच दगड समारंभपूर्वक फेकून साजरा केला जातो.

या सर्व रुढीतून दिसणारे पापवाहकाच्या (Scape-goat) प्रथेचे अवशेष

गावातील सर्व लोकांनी सामुदायिकपणे करावयाचे नियतकालिक विधी जसे मरीआईची यात्रा, बारा गाड्याची यात्रा, धोंडामारी वगैरे विधीचे स्वरूप पाहिले तर या सर्व विधींमध्ये खालील वैशिष्टये दिसतात.

(१) हे सर्व विधी गावाच्या रक्षणासाठी केले जातात.

(२) यात बळी देण्याची पद्धती प्रत्यक्षपणे किंवा सांकेतिक रूपात आहे.

(३) हे विधी पार पाडले नाहीत तर गावावर संकट येते अशी सर्वांची समजूत असते.

(४) गावातील सर्व थरातील सर्व लोक या विधीत भाग घेताना दिसतात.

वरील सर्व रूढींचा अभ्यास केला तर असे दिसते की गावामध्ये संकटांचा, रोगराईचा प्रतिकार करणारी एक शक्ती असते अशी कल्पना आहे. ही शक्ती क्षीण झाली म्हणजे गावावर संकटे येतील, रोगराई माजेल अशी समजूत असते. गावातील लोकांच्या दैनंदिन जीवनक्रमात त्यांच्याकडून झालेल्या किरकोळ चुका व पापे (sins) यांमुळे ती शक्ती क्षीण होते. म्हणून गावातील लोकांची पापे दूर करून त्यांचे शुद्धीकरण करणे (Purification) हा हेतू या सर्व रूढींच्या मुळाशी असतो.

अशा प्रकारे गावाचे शुद्धीकरण करण्यासाठी एखाद्या माणसावर किंवा प्राण्यावर गावातील लोकांनी केलेल्या पापांचा दोष विधीयुक्त लादला जातो आणि त्या माणसाला किंवा प्राण्याला विधियुक्त बळी दिले जाते. असे केल्याने तो पापे धुवून निघाली अशी समजूत असते. या सर्व प्रकारात तो बळी निरपराध असून इतरांची पापे त्याच्यावर लादतात व तो ही पापे वाहतो.

पापवाहक (scape-goat) म्हणजे काय ? [३]

आतापर्यंत वर्णन केलेल्या विधींच्या मुळाशी वरीलप्रमाणे समाजाच्या किंवा एखाद्या गावातील लोकांच्या शुद्धीकरणाची (Purification) कल्पना आहे. यासाठी दिलेल्या निरपराध बळीलाच पापवाहक (Scape-goat) असे म्हणतात. Scape-goat चे स्पष्टीकरण Dictionary of folklore मध्ये खालीलप्रमाणे दिले आहे:–

" Any material object, animal, bird or person on whom the badluck disease, misfortunes and sins of an individual or a group are symbolically placed, and which is then turned loose, driven off with stones, cast into a river or sea etc. in the belief that it takes away with it all the evils placed upon it. The term is derived from the goat upon whose head *Aaron* symbolically laid the sins of the people on the day of atonement after which it was led away into the wilderness." [४]

Scape-goat चा विधी हा एखाद्या विशिष्ट काळानंतर किंवा वार्षिक असू शकतो. पर्वकाळी

३. पहा– The New Golden Bough – Pages 609 – 640.

४. The Standard Dictionary of Folklore Vol. I. Entry on Scape goat.

तीर्थात जाऊन अंघोळ करून सर्व पापांचा नाश करण्याच्या मुळाशी अशी शुद्धीकरणाचीच (Purification) कल्पना असते. दोषांपासून मुक्त होण्यासाठी माणूस, एखादा प्राणी जसे मेंढी, बोकड, रेडा, कुत्रा वगैरे किंवा एखादी वस्तू अशापैकी कशालाही पापवाहक बनविता येते. प्राचीनकाळी पापवाहक गावाच्या कल्याणासाठी आणि समूहाच्या संरक्षणासाठी पुष्कळवेळा स्वत: होऊन बलिदानासाठी तयार होत असे. अशा पापवाहकाला scape-goat म्हणण्यापेक्षा Sin eater म्हणणे अधिक योग्य ठरेल.

पापवाहक (Scape goat) आणि प्रतिनिधी (Surrogate)

फ्रेझर यांनी Scape-goat च्या प्रथेची अनेक उदाहरणे निरनिराळ्या आदिवासींच्या रूढींचा संग्रह करून दिली आहेत. परंतु त्यात Scapegoat आणि surrogate यामध्ये फरक केला नाही. त्यांनी या दोन्हींची सरमिसळ केली आहे. surrogate म्हणजे—

" A surrogate is any substitute for the person (or persons) performing a rite or for whose benefit it is performed. Such surrogates are designed to disencumber him (or them) of unpleasant ritual legal obligations. They figure, for instance, in rites designed to remove sickness, and do not necessarily involve the tactor of sin."[५]

व्यक्तीचे किंवा समाजाचे संकट दूर करून त्यांना भारमुक्त करणारी व्यक्ती ही surrogate असते. कुणी आजारी असेल तर त्याच्यासाठी विधी करून त्याला बरा करणे वगैरे कामे याची होत. पापवाहक बळी (scape goat) ज्याप्रमाणे व्यक्तींचे दोष किंवा त्याची पापकृत्ये माथ्यावर घेतो– किंवा त्याच्यावर लादली जातात त्याप्रमाणे surrogate वर पापकृत्ये लादली जात नाहीत. तर तो फक्त लोकांची दोषमुक्ती करण्यासाठी त्यांच्याऐवजी त्याच्यासाठी विधी पार पाडतो.

पापवाहक (Scape goat) आणि पापभक्षक (Sin eater)

पापभक्षक (Sin eater) हा पापवाहक (Scape goat) नसतो. मृत माणसाचे दोष स्वतःवर ओढवून घेणारा हा पापवाहक (Scape goat) आणि पापभक्षक (Sin eater) या दोन व्यक्तींच्या कार्यात साम्य आहे. परंतु पापवाहक (Scape goat) बळी दिला जातो तर पापभक्षक (Sin eater) हा मृत माणसाच्या शवावरील अन्न खाऊन किंवा त्याच्यावरून 'ओवाळून टाकलेले' अन्न खाऊन त्याच्या पापांचा धनी होतो. त्याला इतरांनी पापवाहक (Scape goat) केलेले नसते. तर तो स्वतःच इतरांच्या पापभक्षकाची भूमिका स्वीकारतो. मात्र या कृत्यामुळे तो पापी होत नाही. ज्याचे पाप तो घेतो तो मात्र पापमुक्त होतो. पापवाहकाचा बळी देऊन शुद्धीकरणाच्या रूढीचे अवशेष मराठवाड्यात रूढ असलेल्या मरीआईची यात्रा, बारा गाड्यांची यात्रा, धोंडामारी वगैरे विधींमध्ये आहे हे आपण पाहिले आहेच. ग्रीकांच्यामध्ये ही प्रथा प्राचीनकाळी होती. नव्या पिकांचे स्वागत एखाद्याला बळी देऊन करावयाचे या प्रथेत त्याचे मूळ असावे. अॅथेन्समध्ये पुरुषासाठी एक व स्त्रियांसाठी एक याप्रमाणे दोन प्राणी बळी दिले जात असत. याचा हेतु पुरुष आणि स्त्रियांच्या समूहाचे शुद्धीकरण करणे हा असे. प्राण्यामध्ये सर्वश्रेष्ठ माणूस म्हणून दोन माणसे बलिदानासाठी निवडण्यात येत असत. सुरुवातीला त्यांना चांगला खुराक देऊन गलेलठ्ठ करीत व मिरवणुकीने गावाच्या बाहेर नेऊन तेथे दगडांनी त्यांना ठेचून मारीत. असे केल्याने प्लेग वगैरेंसारखे रोग येत नाहीत अशी समजूत होती. लॅक्टेशियसमध्ये या विधीसाठी एक गरीब भिकारी विकत घेतला जात असे. वर्षभर

५. Theodor H. Gaster – The New Golden Bough. by Jnmes Frazer. additional Notes. Page , 638.

त्याला खुराक खाऊ घालून लठ्ठ करीत आणि नंतर त्याला ठेचून ठार मारीत असत. सेमेटिक देशात पुजारी शुचिर्भूत होऊन दोन झोळचा, एक बैल व एक बोकड यांच्या डोक्यावर हात ठेवून समाजाची सर्व पापे त्यांच्यावर टाकीत असे. नंतर त्या प्राण्यांना बळी दिले जाई. या प्रथेत जे प्राणी बळी दिले जात ते Scope goat आणि तो पुरोहित Surrogate होत.

रक्तपिती हा भयानक रोग माणसाने केलेल्या पापांचा परिणाम आहे, अशी समजूत असल्यामुळे ते रोग निवारण करण्यासाठी दोन पक्षांना बळी दिले जात असे. त्यांच्या बलिदानाने रोग्याचे शुद्धीकरण होऊन रोग नाहीसा होतो अशी समजूत होती.[१]

पापवाहकाला (Scape goat) बळी देण्याची रूढी बंगालमधील खोंडामध्येही आहे. मारिया हा विकत घेतलेला मुलगा असतो. त्याला पकडून ठेवून मारण्यात येते. त्याच्या डोळ्यातून जितके जास्त अश्रू येतील तितका पाऊस अधिक पडेल आणि धनधान्य समृद्धी होईल असे समजले जाते.

शुद्धीकरण (Purification)

Scape goat प्रमाणेच या विधीमध्ये शुद्धीकरणाची क्रिया अंतर्भूत आहे. Scape goat ही देखील एक शुद्धीकरणाचीच क्रिया आहे. परंतु Scape goat हा एक निरपराध बळी असतो आणि शुद्धीकरण यात बळी असलाच पाहिजे असे नाही. बारा गाडयांचा विधी आणि मरीआईचा गाडा शिवेपर्यंत नेणे ही शुद्धीकरणाचीच क्रिया आहे. गावातील पापे त्या गाडयांच्या रूपाने गावाबाहेर काढली जातात ही कल्पना या विधींमागे आहे.

जगातील अनेक देशात ही रूढी आहे. भारतातील भार, मालान आणि कुरमी या आदिवासींमध्ये एका काळचा रेडचाला घेऊन शिवेबाहेर घालवतात. फ्रेझर यांनी इ. स. १८८६ साली जयपूरला देवीची साथ आल्यानंतर अशाच प्रकारचा विधी करण्यात आला होता, अशी नोंद त्याच्या गोल्डन बाऊ या ग्रंथात केली आहे. दक्षिण कोकणात कॉलरा किंवा तत्सम साथीचे रोग पसरल्यास तेथे शिजवलेला भात टाकतात आणि एक कोंबडे कापतात. हे सर्व विधी पापवाहक बळी आणि त्याद्वारे शुद्धीकरण या स्वरूपाचे आहेत.

आषाढाच्या महिन्यात घरोघर 'आषाढ तळून' तळलेल्या पदार्थांचा आणि दहीभाताचा नैवेद्य मरीआईला नेतात. या प्रकारात मरीआईला संतुष्ट करण्याच्या हेतूबरोबरच शुद्धीकरणाचाही हेतू असावा.

एखादा माणूस बऱ्याच दिवसानंतर घरी आला तर त्याला घरात घेण्यापूर्वी दारात त्याच्यावरून भाकरीचा तुकडा ओवाळून टाकतात. लिंबू ओवाळून टाकणे किंवा अंडी, कोंबडे इत्यादी ओवाळून फेकून देणे किंवा वाहणे इत्यादी क्रिया शुद्धीकरणासाठीच केल्या जातात. त्या वस्तु Scape goat होत.

कधी कधी Scape goat ला बळी न देता अपराध्याला गावाबाहेर किंवा समाजाबाहेर घालवून त्या गावाचे किंवा समाजाचे शुद्धीकरण केले जाते. 'वाळ देणे' 'वाळपत्र' देणे किंवा 'वाळीत टाकणे' ही अशीच क्रिया आहे.

'वाळ देणे'

मराठवाडयातील अनेक गावांना 'वाळ देण्याची' प्रथा आहे. काही जातींमध्ये (जसे कहार, धनगर, माळी, महार, मांग वगैरे) जातींच्या पंचायती आहेत. त्या जातीतील प्रतिष्ठित, श्रीमंत आणि पोक्त अशी माणसे या पंचायतीत असतात.

अशा पंचायती लग्नकार्याच्या वेळी भरतात व त्यात जातीतील स्त्रीपुरुषांनी समाजाच्या नीतिनियमांविरुद्ध जर वर्तन केले असेल तर त्याला शिक्षा करण्यात येते. हे अपराध नैतिक अनाचार वगैरे विषयीचे असतात. कधी कधी जातीला पंगत देणे, मंदिरासाठी खर्च करणे किंवा अशाच सार्वजनिक (जातीविषयीच्या)

१. The Encyclopaedia of Religion & Ethics. Vol. II, Page, 218-222.

कामासाठी पैसा खर्च करण्यास सांगणे अशा शिक्षा अपराधी स्त्रीपुरुषांना देण्यात येतात. परंतु अपराध मोठा असेल, जसे लग्नापूर्वी मूल झालेले असेल, विधवा झाल्यावर मूल झालेले असेल किंवा व्यभिचार केला असेल तर अशा स्त्री पुरुषांना जातीबाहेर टाकण्यात येते; किंवा वाळीत टाकण्यात येते. यालाच 'वाळ देणे' म्हणतात. यावेळी 'वाळपत्र' लिहिले जाते. यात अपराधी व्यक्तीच्या अपराधाचा तपशील लिहिलेला असतो व त्याच्याशी समाजातील कोणत्याही स्त्री पुरुषांनी रोटी व्यवहार किंवा बेटी व्यवहार करू नये अशी आज्ञा लिहिलेली असते. अपराधी स्त्रीच्या केसाची बट कापून घेण्यात येते. यालाच 'पाच पाट काढणे' असे देखील म्हणतात असे सांगण्यात आले.

वाळ देण्याच्या या प्रथेमध्ये देखील जातीच्या शुद्धीकरणाची (purification) कल्पना आहे असे दिसते. ही क्रिया scape goat ची नाही कारण scape goat निरपराध असतो. जातीमध्ये पाप करणाऱ्या माणसाचा समावेश असेल तर जातीतील शक्ती कमी होते. व जातीचा क्षय होतो, संकटे येतात अशी समजूत असल्यामुळेच त्याला जातीबाहेर काढण्यात येते. या ठिकाणी केसाची बट काढण्याची क्रिया प्रतीकात्मक आहे असे दिसले. त्याला प्रत्यक्ष बळी देण्याऐवजी त्याच्या केसाची बट कापून प्रतीकात्मक पद्धतीने अपराध्याचा बळी दिला जातो. ज्या योगे जातींमध्ये शक्तीचा क्षय न होता शक्ती निर्माण होते अशी कल्पना आहे.

गावात एखादा पापी माणूस असेल तर गावाची कधीच वृद्धी होऊ शकत नाही, उलट त्याची अवनती होते या समजुतीमुळे त्याला गावाबाहेर काढतात. वाईट चालीच्या स्त्रीला देखील हाकलून देतात. येथे त्यांचा प्रत्यक्ष किंवा प्रतीकात्मक रीतीने बळी न देता त्यांना गावातून काढून गावाचे शुद्धीकरण केले जाते.

रामायणातील शंबूक

रामायणात शंबूकाची एक कथा आहे. एका ब्राह्मणाचे मूल मृत झाल्याबरोबर ही अनैसर्गिक घटना घडण्यामागे काहीतरी कारण असावे, कुणी तरी भयंकर पाप केले आहे, अशी सर्वांची खात्री झाली. राज्यात अपराधी माणसाची शोधाशोध सुरू झाली. तेव्हा एक शूद्र वेदाध्ययन करीत असल्याचे निदर्शनास आले. त्या शूद्राचे नाव शंबूक असे होते. त्याच्यामुळेच सर्व अनैसर्गिक घटना घडत आहेत अशी सर्वांची खात्री झाली व त्याला मारण्यात आले.

या कथेत समाजाच्या शुद्धीकरणासाठी पापी समजल्या गेलेल्या माणसाला बळी दिल्याची हकीकत आहे. (रामराज्यात एक माणूस वेदाध्ययन केल्यामुळे अपराधी आणि पापी ठरला हे आश्चर्य नाही काय ?)

पूर्वी शूद्रांना अंत्यज समजत असत. त्यांना 'पापयोनयः' म्हणण्यात येत असे. समाजाच्या सर्व पापांचे ते धनी असत. Sin eaterची भूमिका देखील त्यांनाच स्वीकारावी लागे. मेलेल्या माणसाचे कपडे त्यांना देण्यात येत असत. अजूनही खेड्यात ग्रहण सुटावे म्हणून त्यांना जुने कापड देण्याचा प्रघात आहे.

बळी आणि पापवाहक (Scape goat) मध्ये फरक

पापवाहकाचा बळी देणे ही प्रामुख्याने शुद्धीकरणाची क्रिया आहे. जातीत, समाजात किंवा गावात पाप करणारा माणूस असेल तर त्या समूहातील यातुसामर्थ्य क्षीण होते अशी समजूत आहे. ती माणसे अशुद्ध होत असे मानले जाते व शक्तीला क्षीण करणाऱ्या समाजाच्या घटकाचा अंत केला जातो. कधी कधी ही पापी माणसे दिसत नाहीत. तरीही समाजावर संकटे येतात तेव्हा एखाद्याला पुढे करून त्याच्यावर सर्व पापे कल्पनेने लादली जातात. व त्याला बळी देतात. या पापवाहकाचा वस्तुतः काही देखील अपराध नसतो. परंतु समाजाच्या purification करिता समाजाची सर्व पापे तो ritually घेतो व बळी जातो यालाच scape goat म्हणतात. वाळ देण्याची क्रिया Purification ची तर बारा गाड्याची यात्रा हा scape goat चा विधी आहे असे दिसते.

बळीची कल्पना यापेक्षा भिन्न आहे. बळी हा Scape goat नसून समष्टीमध्ये यातुशक्ती निर्माण

व्हावी म्हणून स्वखुशीने बळी जाणारा असतो. त्याच्या बलिदानाने शुद्धीकरण होत नाही तर शुद्ध असलेल्या समाजात अधिक शक्ती निर्माण होते. इमारतीच्या पायात बळी दिल्याने त्याच्या बलिदानामुळे निर्माण झालेल्या यातुशक्तीच्या बळावर इमारत अधिक काळ टिकेल अशी कल्पना असते. मरीआईच्या यात्रेत Scape goat प्रमाणेच बळींची देखील कल्पना असावी. यज्ञातील किंवा होमातील बळी हे स्वखुशीने शक्तीनिर्मितीसाठी बलिदान देणारे मेध असतात. आता या सर्व बलिदानाचे स्वरूप केवळ सांकेतिक राहिले आहे. पूर्वीच्या काळच्या नरमेधाच्या ऐवजी पशू किंवा कणकेच्या पशूची प्रतिमा यांचा बळी दिला जातो.

मांगवीर किंवा मांगदेव

मराठवाड्यातील अनेक ठिकाणी मातंगाचा देव ज्याला ' मांगवीर ' असे म्हणतात, त्याची पूजा केली जाते. औरंगाबाद शहरापासून तेरा मैलावर सेंद्रा कथागर या गावी मांगवीराचे जागृत दैवत आहे. तेथे मांगवीरबुवाची मोठी यात्रा चैत्र वद्य पंचमी या तिथीला भरत असते.

सेंद्रा येथे गढीत मातंग समाजातील एका जोडप्यास जिवंत बळी दिले अशी आख्यायिका आहे. अशाप्रकारे बळी देण्याची प्रथा फार पूर्वीपासून प्रचलित होती. खेड्यात बुरूज, वेस, गढ्या वगैरे ठिकाणी जिवंत मांगांना बळी दिले जाई. हा बळी बहुधा गावाच्या संरक्षणाकरिता स्वखुशीने आत्मबलिदान करीत असे, किंवा कधी कधी त्याची इच्छा नसताना त्याला भिंतीत जिवंत चिणून टाकण्यात येत असे. हे मांगवीर किंवा मांगदेव मातंगानी आपल्या गावाच्या संरक्षणासाठी आणि कल्याणासाठी केलेल्या त्यागाची आणि आत्मबलिदानाची स्मारके आहेत.

पूर्वीच्या काळी एका गावातील यश शेजारच्या दुसऱ्या गावी नेण्याची कामगिरी मातंगवीरांवर असे. होळीचा विस्तव किंवा जोगतीण दुसऱ्या गावाहून आणणे म्हणजे त्या गावातून तेथील यश आणि समृद्धी आणणे असे समजले जाई. होळीच्या विस्तवाच्या संरक्षणासाठी प्रत्येक गावात लोक जागरुकतेने पहारा देत असत. गावातील शेकडो सशस्त्र तरुण होळीभोवती रात्रभर जागे राहत. दुसऱ्या गावातील विस्तव किंवा जोगतीण पळवून आणण्याचे काम मातंग समाजातील तरुणाकडे सोपविण्यात येई. नारळाच्या यथाविधी मंतरलेल्या दोन वाट्या, नाडापुडीमध्ये एकत्र बांधलेल्या असतात. त्यालाच जोगतिणी असे म्हणतात. मातंगवीर एकटा दुसऱ्या होळीचा विस्तव किंवा जोगतीण आणावयास जाई. तो एकटा व पहारा करणारे अनेक यात लढाई झाल्यावर बिचारा मांगवीर तेथेच गतप्राण होई. जेथे तो हुतात्मा झाला असेल तेथेच त्याचे स्मारक म्हणून शेंदूर लावलेला एक दगड लोक मांडीत असत. यालाच मांगदेव असे म्हणतात. असे मांगदेव औरंगाबाद जिल्ह्यात अनेक गावाच्या रानात सापडतात. काही ठिकाणी हे मांगदेव जागृत दैवत म्हणून पूजिले जातात. मरुढ येथे असेच मांगदेवाचे जागृत देवस्थान आहे. त्याला गावजीबाबा असे म्हणतात. परभणी जिल्ह्यातील डासाळा तुळजापूर येथील राणूबा आणि इन्द्राजीबुवा हे असेच मांगवीर आहेत.

' मांगीर ' हा बळी

औरंगाबाद जिल्ह्यातील बऱ्याच गावात मोठमोठ्या गढ्या किंवा बुरुज आहेत. त्या गढ्यांना आणि बुरुजांना मांगीर असतो. पायथ्याशी एक लहानसा कोनाडा करून एका दगडाला शेंदूर लावून त्या मांगीराची स्थापना केलेली असते. या मांगीराला प्रतिवर्षी ठराविक दिवशी गढीत राहणारे लोक नैवेद्य दाखवितात. ह्या मांगीराविषयी विचारणा केली असता असे कळले की गढी बांधली जाईना म्हणजेच ती पुन्हा पुन्हा पडू लागली म्हणून त्याच्या पायात एक मांग बळी दिला आहे व त्याची स्मृती म्हणून त्या मांगीराची स्थापना केली आहे. मांगीर हा मांगांचे दैवत असतो. गावासाठी स्वतःचे बलिदान देणारा, गावाच्या रक्षणासाठी, गावातील लोकांच्या संरक्षणासाठी तसेच अरिष्ट येऊ नये म्हणून अज्ञात दैवी शक्ती निर्माण व्हावी म्हणून स्वेच्छेने बळी जाणारा मांग त्या जातीचे पूज्य दैवत बनला याविषयी काहीच आश्चर्य वाटत नाही.

श्री. रा. भा. पाटणकर

कांटची सौंदर्यविषयक उपपत्ती : ११

(अधिकार-प्रस्थापना -Deduction)

३०. आपण आतापर्यंत कांटच्या सौंदर्य, कला, विराटता या विषयांवरील विचारांचा परिचय करून घेत होतो. हा परिचय गेल्या लेखांकात पूर्ण झाला. आता आपल्याला जरा वेगळ्या प्रकारच्या प्रश्नांचा विचार करावयाचा आहे. (अ) सौंदर्य-विधानाला सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता आहे असे जे आपण मानतो, ते मानण्याचा आपल्याला अधिकार आहे का ? (आ) कांटच्या एकूण तत्त्वज्ञानात त्याच्या सौंदर्यादि विषयांबद्दलच्या उपपत्तीचे स्थान काय ? यापैकी पहिल्या प्रश्नाचा विचार या लेखांकात करावयाचा आहे. या विषयावरील चर्चेला कांटने Deduction of Pure Aesthetic Judgments असे नाव दिले आहे. यातील Deduction या संज्ञेची फोड करून सांगणे जरूर आहे. तर्कशास्त्रात Induction व Deduction अशा दोन संज्ञा वापरण्यात येतात. तर्कशास्त्राच्या संदर्भात ज्या अर्थाने Deduction हा शब्द वापरण्यात येतो त्या अर्थाने हा शब्द कांटने वापरलेला नाही. मग कांटला अभिप्रेत असलेला अर्थ कोणता ? कांटच्या पुढे कोणता प्रश्न होता हे लक्षात घतले की या अर्थाचा उलगडा होतो. त्यासाठी आपल्याला त्याच्या क्रिटिक ऑफ प्यूअर रीझनकडे थोडेसे वळावे लागेल. तेथे कांटच्या पुढे उभा राहिलेला प्रश्न असा :- संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या (म्हणजे अनुभवजन्य नसलेल्या) संकल्पना ज्ञान-प्रक्रियेत वापरण्याचा मानवाला अधिकार काय ? ज्या संकल्पना अनुभवजन्य आहेत त्यांच्याविषयी असा प्रश्न उपस्थित होत नाही. जगाचा अनुभव घेता घेता ज्या संकल्पना आपल्याला मिळाल्या त्यांचा याच जगाविषयी बोलताना वापर करणे अपरिहार्य आहे व योग्य आहे. जगाने आपल्याला जी संकल्पनात्मक भाषा शिकविली त्याच भाषेत आपण जगाचे वर्णन करणे योग्यच आहे, कारण असे करताना या जगाच्या अनुभवातून न मिळालेल्या अशा कोणत्याही संकल्पना आपण या वर्णनात घुसडत नाही आहोत. पण अनुभवपूर्व संकल्पनांबद्दल असे म्हणता येणार नाही. कारण एका अर्थाने त्या या जगाला परक्याच ठरतात. त्या जगाच्या अनुभवातून मिळालेल्या नसून मनःस्फूर्त आहेत म्हणून त्यांच्याबाबत असा प्रश्न निर्माण होतो की या मनःस्फूर्त संकल्पना वापरण्याचा आपल्याला काय अधिकार आहे ? या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून कांटने असे दाखविले आहे की या संकल्पना वापरल्याशिवाय जगाचे ज्ञानच अशक्य ठरते. अनुभवाची शक्यताच मुळी या संकल्पनांच्या वापरावर अवलंबून आहे. या अधिकार-प्रस्थापनाला उद्देशून कांटने 'Deduction' हा शब्द वापरला आहे. कांटने ज्ञानाच्या क्षेत्रात जो प्रश्न उपस्थित केला तोच प्रश्न सौंदर्याच्याही क्षेत्रात त्याने उपस्थित केला आहे; पण सौंदर्याच्या क्षेत्रात असा प्रश्न खरोखरीच उपस्थित होतो का ? यावर एक उत्तर सुचते ते असे की या क्षेत्रात वरील प्रश्न उपस्थित होतच नाही. कारण सौंदर्यानुभवात कोणत्याच संकल्पना नाहीत असे कांट मानतो. हे जर मान्य केले तर सौंदर्यानुभवात मनःस्फूर्त संकल्पना वापरण्याचा मानवाला अधिकार आहे की नाही हा प्रश्नच अप्रस्तुत ठरतो. म्हणजे अधिकार-प्रस्थापनेचा प्रपंच अनाठायी ठरतो. मग कांटने हा प्रपंच का केला ? त्याने आपल्या विचारपद्धतीला एक विशिष्ट शिस्त लावली होती, त्याचा एक साचा बनविला होता.

त्याचा हा परिणाम आहे. जसे हेगेलच्या परंपरेतील लोक थिसिस– अँटिथिसिस– सिंथिसिस या साच्याच्या अनुरोधाने विचार करतात [किंवा मुंबईची माणसे जशी नेहमी क्यू (Queue) करतात] तसेच काहीसे कांटचे झाले असावे. प्रत्येक गोष्टीचा विचार चार Moments च्या अनुरोधाने करणे हे जसे कांटला क्रमप्राप्त वाटले असणार तसेच या क्रिटीकमध्ये अधिकार प्रस्थापन करणेही त्याला क्रमप्राप्त वाटले असणार. पण कदाचित दुसरे व जास्त सबळ कारण असणे शक्य आहे. सौंदर्यविधान व ज्ञानविधान यांच्यात इतर बाबतीत फरक असला तरी एका बाबतीत साम्य आहे. ही दोन्ही विधाने सार्वत्रिक व अपरिहार्य असल्याचा दावा करतात. 'समोरचे फूल तांबडे आहे' हे ज्ञानविधान जर खरे असेल तर त्याची सत्यता ते विधान करणाऱ्यापुरती मर्यादित असते असे नाही; जे एकास खरे ते सर्वांना खरे असते. ज्ञानविधानाची सत्यता सर्वांना पटलीच पाहिजे अशी असते. म्हणजे ज्ञानविधान सार्वत्रिक व अपरिहार्य असते. सौंदर्यविधान जगाविषयी ज्ञान देत नाही हे खरे. पण ते ज्ञानविधानासारखेच सार्वत्रिक व अपरिहार्य असते. पुन्हा एखादे सौंदर्यविधान किती लोकांना मान्य आहे यावर त्याची सर्वमान्यता व अपरिहार्यता अवलंबून नसतात. सौंदर्यविधानाचे हेच तार्किकीय वैशिष्ट्य आहे की ते करताना आपण सर्वमान्यतेचा व अपरिहार्यतेचा दावा करू शकतो. असे वैशिष्ट्य असलेले सौंदर्यविधान करण्याचा आपल्याला काय अधिकार आहे ? या विधानाच्या मुळाशी जे अनुभवपूर्व तत्त्व आहे ते अंगीकारण्याचा आपल्याला काय अधिकार आहे ? निसर्गाविषयी बोलताना हे तत्त्व वापरण्याचा काय अधिकार आहे ? असे प्रश्न साहजिकच उत्पन्न होतात. हे अधिकार–प्रस्थापनाचे कार्य कांटने Deduction मध्ये केले आहे असे म्हणता येईल. कांटच्या मनात हेच असावे असे त्याच्या खालील वाक्यावरून वाटते :– The claim of an aesthetic judgment to universal validity for every subject, being a judgment which must rely on some *a priori* principle, stands in need of a Deduction (i. e. a derivation of its title.)

अधिकारप्रस्थापनेचा प्रश्न निसर्गसौंदर्याच्या संदर्भात विशेष महत्त्वाचा आहे. स्वायत्त सौंदर्याविषयीच्या विधानात निसर्गातील हेतुशून्य हेतुपूर्णतेची जाणीव अंतर्भूत असते हे आपण पाहिलेच आहे. ही हेतुपूर्णता निसर्गात आढळते. निसर्गातील अनेक गोष्टींची रचना अशी असते की त्यामुळे आपल्यातील दोन ज्ञानशक्तींचा स्वैर मिलाफ घडून येतो. निसर्गात अशा गोष्टी विपुल प्रमाणात दिसतात. अगदी समुद्राच्या तळाशीसुद्धा त्या असतात. जेथे मानवाची दृष्टी क्वचितच पोचते अशा ठिकाणीसुद्धा मानवाच्या दृष्टीनेच हेतुपूर्ण असलेल्या गोष्टी असाव्यात हे नवलच आहे. निसर्गात स्वायत्त सौंदर्य मुक्त हाताने पसरलेले आहे याचे कारण काय ? असे प्रश्न निसर्गसौंदर्याविषयी निर्माण होणे स्वाभाविक आहे. विराटतेची गोष्ट वेगळी आहे. विराट गोष्टीत व्यवस्था नसते; ती बघत असताना व्यवस्था कोलमडून पडल्याचेच जाणवते. अर्थात या जाणिवेमुळे आपल्यातील अतींद्रियता जागृत होते हे खरे. पण म्हणूनच विराटता निसर्गात नसून मानवी मनात असते असे कांटने सांगितले आहे. विराटतेच्या अनुभवात निसर्ग हा केवळ निमित्त असतो. आपल्या मनाचे प्रचोदन घडवून आणायचे इतकेच त्याचे कार्य असते. विराटतेच्या अनुभवात ज्या घडामोडी अभिप्रेत आहेत त्या केवळ अंतर्गत आहेत (उदा. आपल्यातील ऐंद्रियतेने अतींद्रियतेपुढे शरणागती पत्करायची). या घडामोडींना चालना मिळावी म्हणून निसर्गाचा आपण उपयोग करून घेतो. सौंदर्याचे मात्र असे नाही. सुंदर निसर्ग पाहिल्यावर असे जाणवते की ऐंद्रियता, जडता आपण होऊन मानवी संकल्पनाशक्तीला हवी असलेली व्यवस्था उत्स्फूर्तपणे अंगिकारते आहे. विराटता निसर्गात नसून आपल्या मनात असते; निसर्गाचा मानसिक प्रचोदनासाठी आपण उपयोग करून घेतो इतकेच. उलट सौंदर्य (आणि सौंदर्यानुभवात अभिप्रेत असलेली हेतुशून्य हेतुपूर्णता)

निसर्गातच असतात असे आपण समजतो. विराटते-बद्दलचे विधान एका अर्थाने आपल्या मनाबद्दलचे विधान असते; ते निसर्गाबद्दलचे विधान नसते. सौंदर्यविधान मात्र निसर्गाबद्दलचे विधान ठरते, विराटतेच्या जाणिवेत आपल्या ज्ञानशक्तीमध्ये विशिष्ट संबंध प्रस्थापित होणे अंतर्भूत आहे. विराट-तेची जाणीव म्हणजे अतींद्रियतेपुढे ऐंद्रियता कमी पडल्याची जाणीव आहे. या संबंधात हेतुपूर्णता आहे. ऐंद्रियतेने अतींद्रियते पुढे मान तुकवावी, ऐंद्रियतेने नैतिकतेचे मोठेपण मान्य करावे यातील हेतुपूर्णता अनुभवाशिवाय जाणवते. आपल्या मनःशक्तींकडे लक्ष दिले की ही जाण तावडतोबच येते. त्यासाठी निसर्गाच्या अवलोकनाची, अनुभवाची, गरज नाही. म्हणून ही हेतुपूर्णतेची जाणीव अनुभवपूर्व म्हणावी लागेल. पुढे जाऊन असेही म्हणता येईल की मनःशक्तींमधील हा विशिष्ट संबंधच अनुभवपूर्व आहे. मानवी मनाची घडणच अशी आहे की अतींद्रियतेपुढे, नैतिकतेपुढे ऐंद्रियतेने मान तुकवावी. प्रत्येक मानवाच्या मनःशक्तींमध्ये असा संबंध असणे अपरिहार्य आहे. जेथेजेथे मानवी मन आहे तेथेतेथे हा संबंध असणारच. नैतिकतेच्या उदयात, तिचे वर्चस्व ऐंद्रियतेने मान्य करण्यातच मानवाचे मानवत्व आहे. विराटतेच्या अनुभवात अभिप्रेत असलेला मनःशक्तींमधील उपरिनिर्दिष्ट संबंध मानवी मनाच्या घडणीवरच अवलंबून असल्याने विराट-तेविषयीच्या विधानाचे– त्यात अभिप्रेत असलेल्या सार्वत्रिकतेचे व अपरिहार्यतेचे– स्वतंत्र अधिकार-प्रस्थापन देण्याची गरज नाही. सौंदर्याचे मात्र असे नाही. कारण सौंदर्यानुभवात ज्ञानशक्तींचा विशिष्ट संबंधच केवळ अभिप्रेत आहे असे नाही. निसर्गा-तील ऐंद्रियता संकल्पनाशक्तीला हवी असलेली व्यवस्था स्वयंस्फूर्तीने आपल्यात निर्माण करीत आहे ही जाणीव सौंदर्यानुभवाच्या मुळाशी असते. म्हणजे असे की सौंदर्यानुभवाचा विचार करताना आपण नुसते आपल्या मनःशक्तींविषयी बोलत नसतो. या शक्तींना पोषक ठरणाऱ्या निसर्गाविषयीही आपण बोलत असतो. जोपर्यंत आपण आपल्या मनःशक्तीं-विषयीच बोलत असतो तोपर्यंत असे बोलण्याचा आपल्याला अधिकार काय ? असा प्रश्न उपस्थित होत नाही. पण जेव्हा आपण निसर्ग व आपल्या मनःशक्ती यांच्यातील संबंधाविषयी बोलतो तेव्हा असा प्रश्न उपस्थित होणे स्वाभाविक आहे. म्हणून सौंदर्यविधानाच्या संदर्भातच अधिकार-संस्थापनेच्या प्रपंचाला महत्त्व आहे.

(... the sublime in nature is improperly so called ... sublimity should, in strictness, be attributed merely to the attitude of thought, or rather, to that which serves as basis for this in human nature. The apprehension of an object otherwise formless and in conflict with ends supplies the mere occasion for our coming to consciousness of this basis; and the object is in this way put to a subjectively – final *use*, but it is not estimated as subjectively–final *on its own account* and because of its form. (It is, as it were, a *species finalis accepta, non data.*) Consequently the Exposition we gave of judgments upon the sublime in nature was at the same time their Deduction. For in our analysis of the reflection on the part of judgments in this case we found that in such judgments there is a final relation of the cognitive faculties; which has to be laid *a priori* at the basis of the faculty of ends (the will), and which is therefore itself *a priori* final. This, then, at once involves the Deduction, i. e. the justification of the claim of such a judgment to universally– necessary validity.)

३१. जेव्हा विधान अपरिहार्यतेचा (necessity) दावा करते तेव्हा असा दावा करण्याचा आपल्याला काय अधिकार आहे ? या प्रश्नाचे उत्तर द्यावे लागते. (The obligation to furnish a deduction, i. e. a guarantee of the legitimacy of judgments of a particular kind, only arises where the judgment lays claim to necessity.) कांटच्या विवेचनात अपरिहार्यता व सार्वत्रिकता या संकल्पना नेहमी जोडीने वावरताना दिसतात; त्या जणू एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. वरील वाक्यात अपरिहार्यतेचा स्पष्ट उल्लेख आहे तसा सार्वत्रिकतेचा स्पष्ट उल्लेख तेथे नाही. तरी पण अपरिहार्यतेबरोबर सार्वत्रिकतेची संकल्पनाही कांटच्या मनात असणार याविषयी संशय नाही. जेव्हा विधानाच्या वतीने अपरिहार्यता व सार्वत्रिकता यांचा दावा करण्यात येतो तेव्हा असे विधान करण्याचा आपल्याला काय अधिकार आहे ? असा प्रश्न निर्माण होतो असे कांटचे म्हणणे आहे. ज्ञानविधानाबाबत असा प्रश्न निर्माण होतो हे आपण वर पाहिलेच आहे. ज्ञानप्रक्रियेत आपण मनःस्फूर्त संकल्पना वापरतो इतकेच नाही तर या संकल्पना (व त्यांच्यातून निघालेले नियम) वास्तव जगाचे जडणघडणीचे नियम आहेत, असाही आपला दावा असतो. म्हणून या विधानांच्या सार्वत्रिकतेला कांट वस्तुगत (objective) म्हणतो. सौंदर्यविधानाला अशी वस्तुगत सार्वत्रिकता नसते. कारण त्यात एखादी गोष्ट पाहिल्यावर आपल्याला जो आनंद, जे समाधान प्राप्त होते त्याविषयीच आपण बोलत असतो. हा आनंद सार्वत्रिक व प्रत्येकास मिळालाच पाहिजे असा आहे हा दावा आपण करतो. या सार्वत्रिकतेला ज्ञातृगतता (subjectivity) असते. परंतु ज्ञातृगत सार्वत्रिकतेचा दावा करण्याचा आपल्याला काय अधिकार आहे ? हा प्रश्न निर्माण होतोच. सार्वत्रिकता वस्तुगत असो की ज्ञातृगत असो, अधिकार–प्रस्थापनेचा प्रश्न येतोच. सौंदर्यविधान विशिष्टाबद्दलचे विधान असते. त्यात आपण इतकेच म्हणत असतो :– ज्या गोष्टीविषयी हे विधान आहे तिच्याकडे **नुसते बघितले** की तिच्या रचनेच्या वैशिष्ट्याची जाणीव आपल्याला होते. हे वैशिष्ट्य असे की ही रचना हेतुपूर्ण असल्याचे जाणवते. जड संवेदना चैतन्यशील मानवी मनाला अभिमुख आहेत. त्या ही अभिमुखता स्वयंस्फूर्तीने अंगिकारीत आहेत. जगाची रचना जणू अशी केलेली आहे की त्यातील जडतेने चैतन्याला अभिमुख व्हावे. हे सर्व जाणवणे म्हणजेच जगातील हेतुपूर्णतेची जाणीव होणे आहे. सौंदर्यानुभवात ही जाणीव अभिप्रेत आहे. (हाच मुद्दा कांटला प्रिय असलेल्या मनःशक्तीच्या भाषेतही मांडता येईल :– सौंदर्यानुभवात आपल्या दोन मनःशक्तींचा स्वैर मिलाफ घडतो. कल्पनाशक्ती संकल्पनाशक्तीला हवी असलेली व्यवस्था उत्स्फूर्तपणे स्वीकारते. या स्वैर मिलाफाची जाणीव म्हणजेच सौंदर्यानंद होय. या आनंदात, स्वैर मिलाफाच्या या जाणिवेत संकल्पना नसतात व हृद्यता वगैरे गोष्टीही नसतात.) संकल्पनांच्या सहाय्याशिवायच सौंदर्यविधान निर्माण होते. ज्ञानविधानात संकल्पना असतात. या मनःस्फूर्त संकल्पना जगाच्या जडणघडणीचे नियमच असल्याने त्यांच्यातून ज्ञानव्यवहाराचे सार्वत्रिक नियम मिळतात. सौंदर्यानुभवात संकल्पना नसतात; येथे केवळ आनंदाविषयी बोलले जाते. या आनंदाची सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता आपल्याला सिद्ध करायची आहे.

सौंदर्यविधानाची सार्वत्रिकता सिद्ध करणे म्हणजे ते किती लोकांना मान्य आहे याची मोजदाद करणे नव्हे. या विधानाची तार्किकीय जातच अशी आहे की ते विधान करणारा माणूस, इतरांना काय वाटते यांचा विचारही न करता सर्वमान्यतेचा दावा करू शकतो. केवळ आपल्या अभिरुचीला (Taste) साक्षी ठेवून तो सौंदर्यविधान करू शकतो. पण सार्वत्रिकतेचा दावा करताना तो संकल्पनांची मदत मात्र घेत नाही. यावरून सौंदर्यविधानांची दोन तार्किकीय वैशिष्टये ध्यानात येतात. (१) या विधानांना सार्वत्रिकता असते; ही सार्वत्रिकता मतमोजणीवर अवलंबून नसते; ती या विधानांच्या तार्किकीय वैशिष्ट्यातच अनुस्यूत आहे; व म्हणून ती अनुभवपूर्व (*a priori*) आहे. आणि तरीही ही सार्वत्रिकता ज्ञानविधानाच्या संकल्पनाधिष्ठित सार्वत्रिकतेपेक्षा वेगळी आहे. (२) या

विधानांना अपरिहार्यता आहे (सौंदर्यविधानात अभिप्रेत असलेला आनंद प्रत्येकास झालाच पाहिजे असा आनंद असतो). पण ही अपरिहार्यता कोणत्याही नियमांवर वा तत्त्वांवर अवलंबून नसल्याने तो कोणत्याही नियमांचा वा तत्त्वांचा आधार घेऊन सिद्ध करता येईल असा आनंद नाही. या दोन वैशिष्ट्यांचा विचार केल्यावर अभिरुची या मनःशक्तीच्या स्वरूपाचा शोध लागेल म्हणून पुढील दोन परिच्छेदात (sections) कांटने या वैशिष्ट्यांचा तपशीलवार विचार केला आहे. या परिच्छेदांमधील पुष्कळ मुद्दे कांटने याच्या आधीच मांडलेले आहेत.

३२. सौंदर्यविधान सुन्दर गोष्टींच्या सार्वत्रिक व अपरिहार्य आनंदरूपतेबद्दलचे विधान असते हा सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता यांच्याविषयीचा दावा करताना आपण केवळ आपल्या अभिरुचीवर विसंबतो; इतरांच्या मतांवर आपण अवलंबून नसतो. एखादी गोष्ट अनेकांना (किंवा आपल्या माहितीपैकी सर्वांना) आवडते, आनंद देते म्हणून ती सुन्दर आहे असे आपण म्हणत नाही. एखादी गोष्ट सर्वांना आवडली तर तिच्या आनंददायकत्वाला एक प्रकारची सार्वत्रिकता प्राप्त होईल; पण ती अनुभवजन्य (empirical) सार्वत्रिकता ठरेल. सौंदर्यविधानाची सार्वत्रिकता अनुभवजन्य नसून अनुभवपूर्व (a priori) असते. म्हणूनच सुंदर गोष्ट प्रत्येक मानवास आनंददायक वाटलीच पाहिजे असे म्हणू शकतो. अनुभवजन्य विधानाला अशी अपरिहार्यता असू शकत नाही. जेथे अनुभवपूर्व संकल्पनांचा वापर होतो तेथे अपरिहार्यता असते. म्हणून ज्ञानविधानाला ही अपरिहार्यता असते. पण सौंदर्यविधानात संकल्पनांचा वापर केलेला नसताही त्यास अपरिहार्यता असते. एखादा तरुण कवी लोकमताला न जुमानता आपली कविता सुंदर आहे असे म्हणतो त्याचे कारण हेच आहे. समजा त्याने जनमतापुढे मान तुकविली तर त्यावरून इतकेच सिद्ध होते की लोकमत चुकीचे आहे व आपले मत बरोबर आहे याची त्याला खात्री वाटत असताना देखील लोकमान्यते करिता तो इतरांशी तडजोड करतो. याचा अर्थ असा नाही की कवीचे प्रामाणिक मतपरिवर्तन होतच नाही. ते होते हे निःसंशय. पण हा बदल आतूनच होतो. एखाद्या ज्ञानविधानाविषयी जे घडते तेच येथेही घडते. आपण आपले एखादे ज्ञानविधान सोडून देतो. पण याचे कारण लोकांना आपले विधान मान्य नाही हे नव्हे. लोकांना मान्य असो किंवा नसो आपले विधान बरोबरच आहे आणि ते सर्वांना मान्य व्हायलाच पाहिजे असा आपला दावा असतो. पण नंतर आपली बुद्धी जास्तच परिपक्व, जास्त धारदार होते व आपण आपले पूर्वीचे विधान सोडून देतो. तोच प्रकार सौंदर्यविधानाच्या बाबतीतही घडतो. आपल्याला सुंदर वाटणारी कविता सुंदर नाही हे आपल्याला काही काळानंतर उमजते. पण लोकांना आपले मत पटत नसल्यामुळे आपण मत बदलले असे होत नाही. आपली सौंदर्यविषयक निर्णयशक्ती जास्त सूक्ष्म होते व म्हणूनच आपले मत बदलते. ही निर्णयशक्ती स्वयंभूच असते. (Taste lays claim simply to autonomy)

पण येथे एक प्रश्न उपस्थित होतो. प्राचीन काव्ये आपण काव्याचे उत्तम नमुने म्हणून समोर ठेवतो; त्यांच्या वाचनातून उत्तम काव्याबद्दल मार्गदर्शक नियम आपल्याला मिळतात असे आपण मानतो. याचा अर्थ असा नाही का की सौंदर्यनिर्णयशक्ती स्वयंभू नाही ? ही शक्ती परमतानुवर्ती ठरत नाही का ? यावर कांटचे म्हणणे असे की ही शक्ती जरी स्वयंभू असली तरी प्रत्येक माणसाने आपल्या आधी या क्षेत्रात काहीच काम झालेले नाही असा समज करून नव्यानेच सर्व सुरू करणे योग्य नाही. आपल्या आधीच्या लोकांनी केलेल्या कार्यांचा आपल्याला फायदा मिळतो हे नाकारण्यात अर्थ नाही. आपण बुद्धीच्या व ज्ञानाच्या क्षेत्रातही स्वयंभू असतो; पण या क्षेत्रातही आपल्याला पूर्वसूरींच्या कार्याचा फायदा होतो. आधी होऊन गेलेल्यांनी जे कार्य केले त्याकडे पूर्णपणे दुर्लक्ष केले तर आपल्या हातून पुष्कळ चुका होतील, आपल्या हातून फारच थोडे कार्य होईल. त्यामुळे आपण पूर्वजांचे केवळ अंधानुकरण करणारे ठरतो असे नाही. पूर्वसूरींचे कार्य पाहिल्या-

मुळे आपले कार्य कसे करायचे याची तत्त्वे आपल्यातच शोधण्याकडे आपली प्रवृत्ती होते. (Not that predecessors make those who follow in their steps mere imitators, but by their methods they set others upon the track of seeking in themselves for the principles, and so of adopting their own, often better, course).

धार्मिकतेबद्दलही हेच खरे आहे. धार्मिक वर्तनाचा नियम ज्याचा त्याने शोधायचा असतो. तो शोधण्यात चूक झाली तर त्याची जबाबदारी संपूर्णपणे स्वतःकडे असते; धार्मिक पुढारी इत्यादिकांना दोष देणे योग्य ठरत नाही. तरीही आपण धर्मगुरुंकडून धार्मिक वर्तनाची तत्त्वे शिकतो. पण या बाबतीत वस्तुस्थितीच अशी आहे की आपण जे शिकतो त्यावर आंधळेपणाने पूर्णपणे विसंबता येत नाही. शेवटी या तत्त्वाबद्दलचे निर्णय आपल्यातल्या स्वयंभू शक्तीला साक्षी ठेवून आपले आपणच घ्यायचे असतात. पूर्वसूरींकडून आपण काय शिकतो ! जिच्यामुळे सर्व सृजन होते, त्या आदि सृजकशक्तीकडे कसे जायचे, तिच्यापासून सृजनाची तत्त्वे कशी मिळवायची इतकेच. यांत्रिकपणे वापरता येतील असे नियम काही आपण त्यांच्याकडून शिकत नाही. येथे कांट पुन्हा Following व imitating यामधील भेद स्पष्ट करतो.

(*Following* which has reference to a precedent, and not imitation, is the proper expression for all influence which the products of an exemplary *author* may exert upon others and this means no more than going to the same sources for a creative work as those to which he went for his creations, and learning from one's predecessor no more than the mode of availing oneself of such sources. Taste, just because its judement cannot be determined by concepts or precepts, is among all faculties and talents the very one that stands most in need of examples of what has in the course of culture maintained itself longest in esteem. Thus it avoids an early lapse into crudity, and a return to the rudeness of its earliest efforts.)

३३. सौंदर्यविधानाचे दुसरे वैशिष्ट्य असे की त्याच्या पुष्ट्यर्थ कारणे (reasons) देता येत नाहीत; कोणत्याही तत्त्वांच्या आधारे ते बरोबर आहे हे सिद्ध करता येत नाही. इतरांना एखादी गोष्ट आवडते म्हणून तिला सुंदर मानायला आपण तयार नसतो. आपल्याला सुंदर वाटणारी गोष्ट इतरांना सुंदर वाटत नाही असे कळले तर आपले विधान बरोबर आहे की नाही असा संभ्रम निर्माण होईल हे खरे; पण त्यामुळे आपले विधान चूक आहे हे आपल्याला पटणार नाही हेही निश्चित. सौंदर्यविधानांच्या पुष्ट्यर्थ अनुभवजन्य पुरावा देता येत नाही. म्हणजे ' इतक्या लोकांना क्ष आवडते म्हणून क्ष सुंदर आहे ' असे म्हणता येत नाही.

दुसरे असे की एखाद्या गोष्टीचे सौंदर्य विशिष्ट तत्त्वांच्या आधारे सिद्ध करता येत नाही. समजा एखाद्याने एक कविता मला दाखविली ती चांगली आहे हे मला पटविण्यासाठी त्याने मोठमोठ्या टीकाकारांचा आधार घेतला, त्यांनी सांगितलेल्या नियमांचा व तत्त्वांचा उपयोग केला. इतके सर्व केल्यामुळे मला ती कविता सुंदर आहे हे पटेल असे नाही. मी असे म्हणेन की हे सर्व टीकाकार व त्यांची तत्त्वे यांचा येथे काहीही उपयोग नाही; मला जर ही कविता सुंदर वाटली तरच मी तिला सुंदर म्हणेन. म्हणजे सौंदर्यविधानांच्या पुष्ट्यर्थ अनुभवपूर्व तत्त्वांचाही आधार घेता येत नाही.

म्हणूनच सौंदर्यग्रहणाच्या शक्तीला अभिरुची (taste) म्हणण्यात येते. एखाद्या पदार्थात अमुक अमुक गोष्टी घातल्या आहेत, त्या सर्व मला आव-

डणाऱ्या आहेत इ. इ. कितीही सांगितले तरी तो पदार्थ माझ्या रुचीला आवडेलच असे नाही. तो प्रत्यक्ष खाल्ल्याशिवाय तो चांगला आहे की नाही याबद्दल मी काहीही सांगू शकणार नाही. तो पदार्थ आवडला की नाही याचा निर्वाळा माझी जीभ देईल. कोणत्याही तत्त्वांच्या आधारे तो कसा आहे याविषयी काहीच सांगता येणार नाही. तीच गोष्ट सौंदर्यानुभवाच्या बाबतीतही खरी आहे.

३४. अभिरुचीला ज्याचा वापर करता येईल असा जर वस्तुगत (objective) नियम असता तर सौंदर्यविधान तर्कशास्त्राच्या नियमांनुसार काढलेल्या निष्कर्षासारखे झाले असते, उदा. आपण असे म्हणतो की 'ज्या अर्थी सर्व मानव मर्त्य आहेत, व सॉक्रेटिस मानव आहे, त्याअर्थी सॉक्रेटिस मर्त्य आहे.' तसेच आपण असेही म्हणू शकलो असतो की 'क्ष हा गुण (किंवा संबंध, किंवा रचनाविशेष.....) ज्यांच्यात असतो त्या गोष्टी सुन्दर असतात, व समोरच्या गोष्टीत क्ष आहे, त्याअर्थी तो सुन्दर आहे.' परंतु असे करता येत नाही. मला ती विशिष्ट गोष्ट स्वत: बघावी लागते. तिच्यापासून मिळणारा सौंदर्यानुभव स्वत: मिळवावा लागतो व मगच ती सुन्दर आहे की नाही हे सांगता येते. ज्ञानविधानाचे असे नसते. सॉक्रेटिस मर्त्य आहे की नाही हे ठरवायला सॉक्रेटिसाचे दर्शन घडण्याची गरज नसते. आता समजा आपण सौंदर्याचे नियम शोधून काढले आहेत असा आपला दावा आहे. हे नियम ज्या गोष्टीने पाळले आहेत ती गोष्ट सुन्दर आहे असे तिला प्रत्यक्ष न बघताही म्हणता येईल. उदा. मर्ढेकरांचे कलाकृतीच्या बांधणीचे तीन नियम घ्या. हे जर खरोखर सौंदर्याचे नियम असतील तर ज्या गोष्टीत ते पाळलेले असतील ती गोष्ट सुन्दर आहे असे आपण तिच्याकडे न बघताही म्हणू शकू. (अर्थात मर्ढेकरांना हा निष्कर्ष मान्य नाही) पण सौंदर्याचे नियम सांगितले तर हा निष्कर्ष कसा टाळता येईल? ही आपत्ती टाळण्याचे दोन मार्ग आहेत. एकतर आपण कांटप्रमाणे असे म्हणायला हवे की सौंदर्याचे निकष, नियम इत्यादी नसतातच. नाहीतर असे म्हणायला हवे की नियम असतात पण ते लवचिक असतात. एखादी कलाकृती लवचिक नियमाप्रमाणे झाली आहे की नाही हे ती कलाकृती प्रत्यक्ष पाहिल्याखेरीज ठरविता येणार नाही.

कांटचे म्हणणे असे की सौंदर्याचे नियम नसतात. स्वयंभू सौंदर्यनिर्णयशक्तीला साक्षी ठेवून घेतलेला अनुभव हाच खरा. या संदर्भात कांटने ह्यूमचे एक मत उद्धृत केले आहे. ते असे की जरी पटेल असा युक्तिवाद करण्यात टीकाकार स्वयंपाक्यापेक्षा जास्त तरबेज असले तरी दोघांची अखेरी एकच गत होते. कारण दोघांना पुरावे, युक्तिवाद यांचा काहीही उपयोग नसतो.

याचा अर्थ असा नव्हे की टीकाकारांना काहीच काम नाही. कांटच्या मते त्यांचे कार्य महत्त्वाचे आहे. ते कार्य म्हणजे अभिरुचीच्या विधानात (म्हणजे त्यात ग्रथित झालेल्या सौंदर्यानुभवात) ज्या ज्ञानशक्तींची मुक्त क्रीडा चालते त्या शक्तींच्या स्वरूपाचा शोध घेणे, त्यांच्यातील संबंधात असणाऱ्या हेतुपूर्णतेचा शोध घेणे इत्यादि. हे टीकाकारांचे काम आहे असे म्हणण्यापेक्षा क्रिटीक (critique) लिहिणाऱ्या कांटसारख्या तत्वज्ञाचे व त्याला अनुसरणाऱ्या कोलरिजसारख्या टीकाकाराचे हे कार्य आहे असे म्हणणे जास्त सयुक्तिक ठरले असते. आणि कांटला हेच अभिप्रेत असावे असे त्याच्या या परिच्छेदातील एकूण अभिप्रायावरून वाटते. याच्या आधी 'सौंदर्याचे क्रिटीक शक्य आहे, विज्ञान शक्य नाही' असे कांटने म्हटल्याचे वाचकाला आठवत असेलच. या क्रिटीकची व्याप्ती कांटने येथे सांगितली आहे :–

Its proper scope is the development and justification of the subjective principle of taste, as an *a priori* principle of judgment.

३५. ज्ञानविधानात संकल्पना असतात, व सौंदर्यविधानात संकल्पना नसतात हे कांटने सांगितलेच आहे. त्याच प्रमाणे ज्ञानविधानाला वस्तुगत (objective) सार्वत्रिकता असते, व सौंदर्यविधानाला ज्ञातृगत (subjective) सार्वत्रिकता असते असेही त्याने सांगितले आहे. ही ज्ञातृगत

सार्वत्रिकता सिद्ध करण्यासाठी मानवी निर्णयशक्तीच्या (Judgment) स्वरूपाकडे वळावे लागते. कारण येथे संकल्पना नसल्याने तसे केल्याशिवाय उपाय नसतो. निर्णयशक्तीची बौद्धिक क्षेत्रातील प्रक्रिया लक्षात घेतल्यास असे दिसते की तिच्यात दोन ज्ञानशक्तीमधील सामंजस्य निर्माण होणे फार महत्त्वाचे आहे. या दोन शक्ती म्हणजे कल्पनाशक्ती व संकल्पनाशक्ती होत. सौंदर्यानुभवात संकल्पना नसतात म्हणून हे सामंजस्य निर्माण होणे म्हणजे कल्पनाशक्तीने संकल्पनाशक्तीचे वर्चस्व आपण होऊन मान्य करणे होय. येथे कल्पनाशक्ती स्वतंत्र असते, कोणत्याही निश्चित संकल्पनेचे किंवा नियमांचे तिच्यावर जोखड नसते. स्वतंत्र कल्पनाशक्तीने नियमिततेवर कटाक्ष असणाऱ्या संकल्पनाशक्तीला सामोरे जाणे, या दोन शक्तीमध्ये स्वैर मिलाफ घडणे यात ज्ञानशक्तींच्या दृष्टीने हेतुपूर्णता आहे. हा मिलाफ ज्ञानशक्तींना पोषक आहे. त्यांच्या नेहमीच्या ज्ञानप्राप्तीच्या कार्याला तो पूरक आहे (सौंदर्यानुभवाच्या विश्लेषणात हेतुपूर्णतेची संकल्पना कमीतकमी दोन ठिकाणी येते. कल्पनाशक्ती स्वयंस्फूर्तीने संकल्पनाशक्तीला सामोरी जाण्यात हेतुपूर्णता आहे. आणि पुन्हा या दोन शक्तींच्या स्वैर मिलाफातही हेतुपूर्णता आहे. कारण हा मिलाफ ज्ञानशक्तींना पोषक असतो.)

निर्णयशक्तीचे (judgment) कार्य संवेदनांच्या अनेकतेत संकल्पनांची एकता निर्माण करणे हे असते. या प्रक्रियेला कांट subsumption म्हणतो. ज्ञानव्यवहारात ही एकता प्रस्थापित करण्यासाठी निश्चित संकल्पनांचा उपयोग केला जातो. संकल्पनांच्या सहाय्याने जेव्हा एकता प्रस्थापित केली जाते तेव्हा ज्ञान निर्माण होते व ज्ञानाचे विश्लेषण करताना 'या संकल्पनांचा उपयोग करण्याचा आपल्याला अधिकार काय ?' या प्रश्नाचे उत्तर द्यावे लागते व क्रिटीक ऑफ प्यूअर रीझनमध्ये कांटने ते उत्तर दिले आहे. निर्णयशक्ती जेव्हा संकल्पनांच्या सहाय्याने संवेदनांमध्ये व्यवस्था लावते तेव्हा वास्तव जगाचे ज्ञान निष्पन्न होते, ज्ञानविधान निर्माण होते हे आपण पाहिले आहे. याखेरीज निर्णयशक्तीच्या कार्याला आणखी एक बाजू आहे. ही बाजू म्हणजे सौंदर्यानुभव प्राप्त करून देणे, किंवा सौंदर्यविधान निष्पन्न करणे हे होय. सौंदर्यानुभव हा आनंदाचा अनुभव आहे व आनंद ही अन्तर्गत संवेदना आहे. (समोरचे पिवळे फूल पहात असताना आपल्याला आनंद वाटला तर पिवळेपण ही बहिर्गत संवेदना ठरते व आनंद ही अन्तर्गत संवेदना ठरते. कारण पिवळेपणाचा फुलावर आरोप करण्यात येतो, आनंदाचा काही फुलावर आरोप करण्यात येत नाही.) सौंदर्यानुभवातही ज्ञानानुभवातल्याप्रमाणे अनेकतेत एकता निर्माण करण्यात येते. पण या एकतानिर्मितीत संकल्पनांचा वापर होत नाही. मग हे subsumption होते कसे ? येथे विविष्ट संवेदनांचे विशिष्ट संकल्पनांच्या खाली subsumption होत नाही. तर संवेदनांना गोळा करणाऱ्या कल्पनाशक्तीचेच एकता निर्माण करणाऱ्या संकल्पनाशक्तीच्या खाली subsumption होते. निराळ्या भाषेत सांगायचे तर असे म्हणता येईल :– कोणतीही संकल्पना वापरली जात नसतानाही कल्पनाशक्ती उत्स्फूर्तपणे संकल्पनाशक्तीला सामोरी जाते, संवेदनांमध्ये नियमरहित नियमितता निर्माण होते.

(The judgment of taste is differentiated from logical judgment by the fact that, whereas the later subsumes a representation under a concept of the Object, the judgment of taste does not subsume under a concept at all– for, if it did, necessary and universal approval would be capable of being enforced by proofs ... Now, since no concept of the object underlies the judgment here it can consist only in the subsumption of the imagination itself (in the case of a representation whereby an object is given) under the conditions enabling the understanding in general to advance from the intuition to concepts ... Taste, then,

as a subjective power of judgment, contains a principle of subsumption, not of intuitions under *concepts*, but of the *faculty* of intuitions or presentations, i. e. of the imagination, under the *faculty* of concepts, i. e. the understanding, so far as the former *in its freedom* accords with the latter *in its conformity to law*).

संवेदनांची संकल्पनांच्या सहाय्याने व्यवस्था लागली की ज्ञानविधान तयार होते. संवेदना गोळा करणाऱ्या कल्पनाशक्तीत संकल्पनाशक्तीला हवी असलेली, परंतु विशिष्ट संकल्पनांनी बंदिस्त नसलेली, व्यवस्था लागली की सौंदर्यविधान तयार होते. दोन्हीही विधानांना सार्वत्रिकता (म्हणजे येथे 'सर्वमान्यता') व अपरिहार्यता असतात. ज्ञानविधानांना ही वैशिष्टचे प्राप्त होतात; कारण त्यात सर्व मानवांना समान असलेल्या संकल्पना वापरलेल्या असतात. मानवी मनाची घडणच अशी आहे की या संकल्पना त्यात निर्माण व्हाव्या व त्याचा वापर अटळ ठरावा. ज्ञानाच्या बाबतीत मानवी मन येथूनतेथून सारखेच असते. जेथे जेथे मानवी मन आहे तेथे तेथे या संकल्पना अटळपणे असणारच. सर्व मानवांचा ज्ञानव्यवहार एकाच पद्धतीने अटळपणे चालतो. मनःशक्तींच्या भाषेत बोलायचे तर असे म्हणता येईल :- सर्व मानवात त्याच ज्ञानशक्ती असतात, व त्या एकाच प्रकारे काम करतात, त्यांच्यात एकाच पद्धतीने सामंजस्य निर्माण होते. दुसऱ्या एका पद्धतीने हाच विचार असा मांडता येईल :- सर्व मानव एकाच जगात वावरत असतात व त्यांना या जगाच्या जडणघडणीच्या अंतिम नियमांची एकाच जातीची जाण (insight) येते. जेथे जेथे मानव आहे तेथे तेथे जगाच्या पायाभूत तत्त्वांची हीच जाण अपरिहार्यपणे असते. ज्ञानविधानांची सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता सिद्ध करण्यासाठी कांटने मानवी मनाच्या घडणीचा आधार घेतला. सौंदर्यविधानांची सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता सिद्ध करण्यासाठी याच गोष्टीचा आधार घेता येईल कां ? असा आधार घेण्यात एक अडचण आहे. सौंदर्यानुभवात संकल्पना नाहीत, त्यांच्या वापरामुळे ज्याचा बोध होतो असे काल, अवकाश, एकमेकांशी संबंधित असलेले पदार्थ यांनी साकारलेले एकच एक जगही नाही. पण तरीही कांट हा आधार घेणार आहे, ते कसे हे पुढे येईलच.

३६. या परिच्छेदात कांटने नवीन असे फारच थोडे सांगितले आहे. विधानांचे दोन प्रकार असतात. विश्लेषणात्मक व संश्लेषणात्मक. ज्या विधानात विधेय पदाचा अर्थ उद्देश्य पदाच्या अर्थात अंतर्भूत असतो ते विश्लेषणात्मक असते. (उदा. 'प्रत्येक कार्याला (effect) कारण (cause) असते.') जेथे विधेयपदाने उद्देश्यपदाच्या अर्थाची केवळ फोड नसून जास्तीचे असे काही तरी सांगितलेले असते ते विधान संश्लेषणात्मक असते. (उदा० 'प्रत्येक घटनेला (event) कारण (cause) असते.') कांटचे म्हणणे असे की सौंदर्यविधान संश्लेषणात्मक असते. कारण त्यात असे म्हटलेले असते की 'क्ष सुंदर आहे,' म्हणजे 'क्ष विशिष्ट प्रकारचा आनंद देते.' विधेयपदी असलेला हा आनंद उद्देश्यपदी असलेल्या 'क्ष' च्या संकल्पनेत अंतर्भूत झालेला नसतो. या विधानाकरवी 'क्ष' विषयी जास्तीची माहिती दिलेली असते. हे विधान सार्वत्रिकतेचा व अपरिहार्यतेचा दावा करते, हे आपल्याला ठाऊक आहेच. त्या अर्थी या विधानात अनुभवपूर्वतेचा भाग असला पाहिजे. कारण अनुभवपूर्वतेचा भाग किंवा पाया असल्याशिवाय सौंदर्यविधानाला सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता प्राप्त होणार नाहीत. यावरून असे सिद्ध होते की सौंदर्यविधान संश्लेषणात्मक असून त्याला अनुभवपूर्वतेचा (a priori) पाया असतो. असे विधान करता येणे कसे शक्य आहे ? हा प्रश्न स्वाभाविकपणेच उत्पन्न होतो. म्हणजे कांटच्या सर्व तात्त्विक लेखनात जो प्रश्न मध्यवर्ती आहे तो येथेही मध्यवर्तीच आहे. तो प्रश्न म्हणजे :- अनुभवपूर्व व संश्लेषणात्मक विधाने कशी शक्य आहेत ?

(It is easy to see that judgments of taste are synthetic, for they go

beyond the concept and even the intuition of the object, and join as predicate to that intuition something which is not even a cognition at all, namely, the feeling of pleasure (or displeasure). But, although the predicate (the *personal* pleasure that is connected with the representation) is empirical, still we need not go further than what is involved in the expressions of their claim to see that, so far as concerns the agreement required of *every one*, they are *a prori* judgments, or mean to pass for such. This problem of the critique of judgment, therefore, is part of the general problem of transcendental philosophy: How are synthetic *a priori* judgments possible ?)

येथे एक प्रश्न उपस्थित होतो. कांट म्हणतो त्याप्रमाणे 'क्रिटीक ऑफ प्यूअर रीझन' व 'क्रिटीक ऑफ जजमेंट' यांचे मध्यवर्ती प्रश्न एकच आहेत का ? 'क्रिटीक ऑफ प्यूअर रीझन' मध्ये जी अनुभवपूर्व व संश्लेषणात्मक विधाने चर्चेचा प्रमुख विषय बनली आहेत, ती मानवी अनुभवाच्या (व आपल्या भोवतालच्या जगाच्या) अतिशय सामान्य (general) वैशिटचांबद्दलची विधाने आहेत. (उदा. प्रत्येक घटनेला कारण असते) ही विधाने संश्लेषणात्मक आहेत कारण त्यांचे विधेयपद उद्देश्यपदात सामावलेले नसते. ती सार्वत्रिक आहेत कारण ती या जगाच्या सर्व अनुभवांची संकल्पनात्मक चौकट देतात. उदा. ' प्रत्येक घटनेला कारण असते' हे विधान प्रत्येक घटनेबद्दल एक अतिशय सामान्य (general) ज्ञान ग्रथित करते. ती अपरिहार्य आहेत कारण त्यांच्याविरुद्ध पुरावा मिळणे संभवतच नाही. म्हणून ' प्रत्येक घटनेला कारण असते' असे न म्हणता 'प्रत्येक घटनेला कारण असलेच पाहिजे' असे आपण म्हणू शकतो. सौंदर्यविधान ज्ञानविधानासारखे सार्वत्रिक नाही कारण ते विशिष्टाबद्दलचे विधान आहे. आपल्या सर्व अनुभवांच्या सामान्य वैशिष्टचांबद्दलचे ते विधान नव्हे. ते सर्वमान्य असल्याचा आपला दावा असल्यामुळे (आणि त्याच अर्थाने) त्याला सार्वत्रिकता (सर्वमान्यता) असते. ते अपरिहार्य असते, तेही अनुभवपूर्व ज्ञानविधानासारखे नव्हे. ज्ञानविधानाची अपरिहार्यता वस्तुगत आहे. ती आपल्या जगाच्या घडणीच्या मूलभूत तत्त्वांची अपरिहार्यता आहे. सौंदर्यविधानाची अपरिहार्यता सौंदर्याच्या आस्वादकात सुंदर गोष्टीचे दर्शन व त्यापासून मिळणारा आनंद यांच्यातील संबंधाची अपरिहार्यता आहे. म्हणजे सौंदर्यविधानाची सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता वस्तुगत नसून ज्ञातृगत आहेत. हे सर्व कांटने सांगितलेच आहे व त्यामुळे ज्ञानविधानाचा प्रश्न व सौंदर्यविधानाचा प्रश्न सर्व बाबतीत एक नाहीत हे ध्यानात येते. आता आणखी एका गोष्टीचा निर्देश करायला हवा. अनुभवपूर्व ज्ञानविधाने सर्व जगाच्या (व आपल्या अनुभवाच्या) अतिशय सामान्य वैशिष्टचांबद्दल असतात व म्हणून अनुभवाचा आधार न घेता ती खरी असलीच पाहिजेत असे आपण म्हणू शकतो. 'प्रत्येक घटनेला कारण असते, असलेच पाहिजे' हे विधान आपल्याला सर्व घटनांविषयी माहिती देते त्यामुळे प्रत्यक्ष घटना पाहणे जरूर नसते. पण सौंदर्यविधान जगातील प्रत्येक गोष्टीला लागू पडलेच पाहिजे असे विधान नसते. कारण काही गोष्टी सुंदर असतात, व काही सुंदर नसतात. कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे सौंदर्यविधान विशिष्टाबद्दलचेच विधान असते. प्रत्येक विशिष्ट विशिष्ट असते म्हणून जर ते सुंदर ठरते तर सौंदर्यविधानाला अनुभवपूर्व ज्ञानविधानाची सार्वत्रिकता आली असती. (क्रोचेने अशी काहीशी भूमिका घेतली आहे.) पण कांट असे म्हणत नाही. याचा अर्थ असा की ज्या विशिष्ट गोष्टीबद्दल सौंदर्यविधान करायचे तिचा आपण अनुभव घेतला असला पाहिजे. म्हणजे सौंदर्यविधानाचा निदान एक पाय अनुभवात आहे. मग त्याला ज्ञातृगत सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता येणार कशी ? आणि त्याला अनुभवपूर्व तरी का मानायचे ? ज्या

अर्थाने ' प्रत्येक घटनेला कारण असते ' हे विधान अनुभवपूर्व असते त्या अर्थाने ' क्ष सुंदर आहे ' हे विधान अनुभवपूर्व नव्हे. ही कोंडी फोडण्याचा एक मार्ग आहे. ' क्ष तांबडे आहे ' हे ज्ञानविधान अनुभवपूर्व नव्हे तरी त्याला ज्ञातृगत सार्वत्रिकता (= सर्वमान्यता) व अपरिहार्यता असते. हे कशामुळे होते ? हे विधान एका अनुभवपूर्व विधानावर आधारलेले आहे. हे अनुभवपूर्व विधान म्हणजे पदार्थ (substance) व गुण (property) याच्यांतील सार्वत्रिक व अपरिहार्य संबंधाविषयीचे विधान होय. हे अनुभवपूर्व विधान नसते तर ' क्ष तांबडे आहे ' असे आपण म्हणू शकलो नसतो. अनुभवपूर्व संकल्पना नसत्या तर अनुभव येणे अशक्य होते. प्रत्येक अनुभवात या अनुभवपूर्व संकल्पना अनुस्यूत असतात. या संकल्पना मानवी मनाच्या घडणीचाच भाग असल्याने त्या सर्व मानवांमध्ये असतातच. प्रत्येक ज्ञानविधानात अनुभवपूर्व अंश असतो व हा अंश सर्व मानवामध्ये समान असल्याने प्रत्येक ज्ञानविधानाला ज्ञातृगत सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता असतात. ' क्ष तांबडे आहे ' हे अनुभवजन्य विधान आहे. परंतु त्याच्यात अनुभवपूर्व अंश असल्याने ते जर एकास खरे असेल तर ते सर्वांना खरे असलेच पाहिजे असे आपण म्हणू शकतो. ' क्ष सुंदर आहे ' हे विधान करताना अनुभवाची मदत लागते; म्हणजे त्यात अनुभवजन्यतेचा अंश आहे. पण त्यात अनुभवपूर्वतेचाही अंश असला पाहिजे. कारण नाहीतर ते विधान एका व्यक्तीपुरतेच मर्यादित झाले असते. ' क्ष सुंदर आहे ' या विधानाच्या ऐवजी ' क्ष सुखद आहे / क्ष मला आवडते ' असे विधान करणे जास्त सयुक्तिक ठरले असते. पण आपण सौंदर्यविधान करताना ज्ञातृगत सार्वत्रिकता (= सर्वमान्यता) व अपरिहार्यता यांच्याबद्दल दावा करतो. म्हणून त्याच्यातील अनुभवपूर्वतेच्या अंशाचा शोध घेणे जरूर ठरते.

३७. अनुभवपूर्वतेचा अंश नक्की कशात आहे याची चर्चा कांटने या परिच्छेदात केली आहे. ' क्ष सुंदर आहे ' असे म्हणताना क्ष आणि आनंद याची नुसती युती आपल्याला अभिप्रेत असेल तर ते विधान केवळ अनुभवजन्य ठरेल. मग त्याला सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता असणार नाही. उलट जर क्ष व आनंद यांच्यात अनुभवपूर्व (सार्वत्रिक व अपरिहार्य) संबंध आहे असे म्हणायचे असेल तर आपल्याला (नैतिक) बुद्धीच्या तत्त्वाची मदत घ्यावी लागेल. पण असे झाले तर ते विधान सौंदर्यविधान राहणार नाही. कारण सौंदर्यविधानात संकल्पना, तत्त्व इत्यादी असून चालत नाही. सौंदर्यविधानात विशिष्ट गोष्टीचे केवळ दर्शन व आनंद यांच्यात संबंध प्रस्थापित केलेला असतो. व हा संबंध सर्व माणसात अपरिहार्यपणे असाच असतो असा दावा केलेला असतो. म्हणजे त्या गोष्टीचे केवळ दर्शन व आनंद यांच्यात अपरिहार्य संबंध आहे हे सांगणाऱ्या विधानाला ज्ञातृगत सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता असते असा दावा करण्यात येतो.

(Hence, in a judgment of taste, what is represented *a priori* as a universal rule for the judgment and as valid for every one, is not the pleasure but the *universal validity* of the pleasure perceived, as it is, combined in the mind with the mere estimate of an object. A judgment to the effect that it is with pleasure that I perceive and estimate some object is an empirical judgment. But if it asserts that I think the object beautiful, i. e. that I may attribute that delight to every one as necessary, it is then an *a priori* judgment.)

३८. सौंदर्यविधानात असे सांगितलेले असते की आपल्याला वाटणारा आनंद व सुंदर गोष्टीच्या (ऐंद्रिय स्वरूपात) दिसणारी व्यवस्था यांच्यात संबंध आहे. सुंदर गोष्ट पाहून आपल्याला जो आनंद वाटतो, तो त्या गोष्टीच्या केवळ रचनेमुळेच प्राप्त होतो. हा आनंद म्हणजे त्या गोष्टीच्या रचनेतील हेतुपूर्णतेची जाणीव होय. ही रचना मानवी ज्ञात्याच्या दृष्टीने हेतुपूर्ण असते. सौंदर्यानु-

भवाच्या संदर्भात निर्णयशक्तीचा संबंध केवळ रचनातत्त्वाशी येतो; काय रचलेले आहे याबद्दल ती उदासीन असते. येथे संवेदना व संकल्पना यांना महत्त्व नाही. महत्त्व आहे ते केवळ अतिशय सामान्य अशा रचनातत्त्वाला. निर्णयशक्तीच्या इतर क्षेत्रातील कार्याचा विचार करताना विशिष्ट संवेदना व त्यांच्यात व्यवस्था निर्माण करणाऱ्या विशिष्ट संकल्पना यांचा विचार करावा लागतो. या संकल्पनांच्या आधारेच आपल्याला सर्व ज्ञात्यांना समान असलेल्या जगापर्यंत पोचता येते. सौंदर्यानुभवात या जगापर्यंत पोचण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही. बोलूनचालून आपला संबंध गोष्टी दिसतात कशा? याच्याशी असतो. ज्ञान मिळविताना विशिष्ट संकल्पनांच्या सहाय्याने कल्पनाशक्ती व संकल्पनाशक्ती यांच्यात मिलाफ घडावा लागतो, संवेदनामध्ये व्यवस्था व एकता प्रस्थापित करावी लागते. कल्पनाशक्ती व संकल्पनाशक्ती यांच्यात विशिष्ट संकल्पनांच्याद्वारा सामंजस्य निर्माण होण्यात एक गोष्ट अनुस्यूत आहे. ती ही की या दोन शक्तींमध्ये सामान्य सामंजस्य निर्माण होते. विशिष्ट 'अ' आणि 'ब' यांचे लग्न लागण्यात, 'लग्न लागण्या'ची सामान्य संकल्पना अनुस्यूत असते; तसेच काहीसे येथे आहे. संकल्पनांच्या सहाय्याने होणाऱ्या ज्ञानशक्तींच्या मीलनात ज्ञानशक्तींच्या मीलनाची संकल्पना अनुस्यूत आहे. अनुभव यायचा असेल, म्हणजे ज्ञान व्हायचे असेल तर ज्ञानशक्तींचा मिलाफ गृहीत धरायला हवा. ज्ञानशक्तींचा हा मिलाफ प्रत्येक माणसात असलाच पहिजे. ज्ञानशक्तींची संगमशीलता ही ज्ञानाची ज्ञातृगत अट, किंवा अटळ पूर्वतयारी, आहे. सुंदर गोष्टीचे दर्शन या संगमशीलतेला आवाहन करते; हे दर्शन होताच प्रत्येक अनुभवात अनुस्यूत असलेले ज्ञानशक्तींचे मुक्त मीलन घडते. असे मीलन घडणे हे ज्ञानशक्तींच्या नेहमीच्या कार्याला पोषक असते. सुंदर गोष्टीची रचना हेतुपूर्ण असते. कारण ज्ञानशक्तींचे मुक्त मीलन तिच्यामुळे घडावे अशाच हेतूने जणु ती निर्माण केलेली असते. सुंदर गोष्ट दिसणे म्हणजे मीलनोत्सुक ज्ञानशक्तींना अभिमुख असलेली रचना दिसणे होय. ती ज्ञानशक्तींना सामोरी जाते, व म्हणून तिच्यात हेतुपूर्णता असते असे म्हणता येते. मीलनोत्सुक ज्ञानशक्तींना संवादी अशी सुंदर गोष्टीची रचना असते. हा संवाद प्रत्येक मानवात आहे असे गृहीत धरायला हरकत नाही. जेथे जेथे मानवी ज्ञान आहे तेथे तेथे ज्ञानशक्तींचा संकल्पनाधिष्ठित संगम असतो. आणि या संकल्पनाधिष्ठित संगमात संकल्पनाधिष्ठित नसलेला मुक्त संगम (एक अटळ ज्ञातृगत पूर्वतयारी म्हणून) अनुस्यूत असतो. सर्व मानवांमध्ये एकच प्रकारच्या ज्ञानशक्ती आहेत, त्यांचे एकाच तऱ्हेने ज्ञानद मीलन घडते या मीलनात एकाच प्रकारचे ज्ञानशक्तींचे मुक्त मीलन अनुस्यूत आहे. हे सर्व मानवी मनाच्या घडणीचेच वैशिष्टच आहे. प्रत्येक मानवात ज्ञानशक्तींच्या एकच प्रक्रिया जशा सारख्याच रीतीने चालू असतात, तशी संकल्पनाधिष्ठित नसलेल्या मीलनाची प्रक्रियाही चालू असते असे गृहीत धरता येईल. जो ज्ञाता आहे त्याच्यात सौंदर्यानुभवात अभिप्रेत असलेल्या प्रक्रियेची पूर्वतयारी असतेच. हा ज्ञातृगत असलेला, ज्ञानशक्तीमधील सामंजस्य-संबंध सौंदर्यानुभवाच्या सार्वत्रिकतेचा व अपरिहार्यतेचा पायाच आहे. हा संबंध सर्व मानवात असल्याने, तो मानवी मनाच्या घडणीचाच भाग (किंवा आविष्कार) असल्याने, त्याच्यावर आधारलेले सौंदर्यविधान ज्ञानविधानासारखेच सर्वमान्य व अपरिहार्य ठरते.

(Admitting that in a pure judgment of taste the delight in the object is connected with the mere estimate of its form, then what we feel to be associated in the mind with the representation of the object is nothing else than its subjective finality for judgment. Since, now, in respect of the formal rules of estimating, apart from all matter (whether sensation or concept), judgment can only be directed to the subjective conditions of its employment in general, (which is

not restricted to the particular mode of sense nor to a particular concept of the understanding,) and so can only be directed to that subjective factor which we may presuppose in all men (as requisite for a possible experience generally), it follows that the accordance of a representation with these conditions of the judgment must admit of being assumed valid *a priori* for every one. In other words, we are warranted in exacting from every one the pleasure or subjective finality of the representation in respect of the relation of the cognitive faculties engaged in the estimate of a sensible object in general.)

सौंदर्यविधान सार्वत्रिकता (= सर्वमान्यता) व अपरिहार्यता यांचा दावा करते. असा दावा करण्याचा आपल्याला अधिकार काय ? या प्रश्नाची चर्चा कांटने आत्तापावेतो केली. कांटच्या मते सौंदर्याच्या क्षेत्रातील हे अधिकार-प्रस्थापनाचे कार्य पुष्कळ सोपे आहे. ज्ञानविधानांच्या बाबतीतले कार्य या मानाने जास्त कठीण आहे. कारण तेथे आपल्या बाहेर असलेल्या जगाविषयी बोलताना आपल्या मनात स्फुरलेल्या, अनुभवपूर्व, संकल्पना वापरण्याचा आपल्याला अधिकार आहे असे सिद्ध करावे लागते. परंतु सौंदर्यविधानाच्या बाबतीत हा प्रपंच करण्याची जरूरी नाही. कारण सौंदर्य हे काही एखादी संकल्पना नव्हे. आणि सौंदर्यविधान हे काही ज्ञानविधान नव्हे. तेव्हा सौंदर्यविधानाबाबतचा अधिकार प्रस्थापित करणे म्हणजे असे दाखविणे की (१) सर्व अनुभवात (ज्ञानप्रक्रियेत) अनुस्यूत असलेली (ज्ञानशक्तींच्या परस्परसहकार्याची) ज्ञातृगत पूर्वतयारी प्रत्येक माणसात असते असे गृहीत धरण्याचा आपल्याला अधिकार आहे. (२) जेव्हा आपण एखाद्या गोष्टीविषयी सौंदर्यविधान करतो, तेव्हा ती गोष्ट वर उल्लेखिलेल्या ज्ञातृगत पूर्वतयारीबरहुकुम आहे असा आपण दावा करतो. तो दावा बरोबर असायला हवा.

(What makes this Deduction so easy is that it is spared the necessity of having to justify the objective reality of a concept. For beauty is not a concept of the object, and the judgment of taste is not a cognitive judgment. All that it holds out for is that we are justified in presupposing that the same subjective conditions of judgment which we find in ourselves are universally present in every man, and further that we have rightly subsumed the given object under these conditions.)

वर उल्लेखिलेल्या मुद्यांपैकी दुसऱ्या मुद्याचे थोडे स्पष्टीकरण देणे आवश्यक आहे. समजा अंधारात आपण काहीतरी पाहिले. मग आपल्या लक्षात आले की ते मांजर आहे. म्हणजे जे पाहिले ते "मांजर" या संकल्पनेखाली आपण आणले; एक विशिष्ट एका सामान्याशी जोडले गेले. हा संबंध जोडताना चूक होणे अशक्य नाही; पण चूक होण्याची शक्यता कमी. कारण एका निश्चित संकल्पनेची आपल्याला मदत होत असते. विशिष्टाचा सामान्याशी संबंध जोडण्यासारखे कार्य सौंदर्यानुभवातही होत असते. कारण येथेही अनेकतेत एकता प्रस्थापित केली जाते. फरक इतकाच की येथे हे सर्व काम संकल्पनेच्या मदतीशिवाय करायचे असते. म्हणून चूक होण्याची शक्यता जास्त. (युनिफॉर्मसाठी लागणारी विशिष्ट जातीची साडी घेणे सोपे असते. पण 'एक छानशी साडी घेऊन ये' असे म्हटल्यावर स्त्रियांची तारांबळ उडते. कारण संकल्पनेच्या मदतीशिवाय साडीचा छानपणा ओळखणे कठीण असते. याच कारणामुळे सौंदर्यानुभवातही चूक होण्याची शक्यता पुष्कळ असते.)

३९. सौंदर्यानंद इतर आनंदापासून वेगळा काढून सौंदर्यानंदाला सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता असतात

असे म्हणण्यात नक्की काय अभिप्रेत आहे याची चर्चा कांटने या परिच्छेदात केली आहे. हे आनंदाचे प्रकार असे :– (१) संवेदनासुख. हे इंद्रियांकरवी प्राप्त होते. या आनंदप्राप्तीत आपण क्रियाप्रवण नसतो. आपण या सुखाचा नुसता स्वीकार करतो. या सुखाला कांट pleasure of *enjoyment* म्हणतो. हे सुख सार्वत्रिक आणि अपरिहार्य नसते. येथे रुचिभिन्नतेला वाव आहे. (२) नैतिक आनंद. हा आनंद सार्वत्रिक व अपरिहार्य असतो. पण हा संकल्पनांवर आधारलेला असल्याने सौंदर्यानंदापेक्षा वेगळा असतो. (३) विराटतेचा आनंद. हा आनंद सार्वत्रिक व अपरिहार्य असतो हे खरे. पण तो आपल्यातील अतींद्रियतेच्या, नैतिकतेच्या उदयावर अवलंबून असतो. म्हणजे अखेरीस तो नैतिक तत्त्वावरच आधारलेला आहे असे मान्य करावे लागते. (४) सौंदर्यानंद. हा सार्वत्रिक व अपरिहार्य आहे; (म्हणून तो इंद्रियसुखापेक्षा वेगळा आहे.). आणि तरीही तो संकल्पनांवर प्रत्यक्षपपणे किंवा अप्रत्यक्षपणे अवलंबून नाही; (आणि म्हणून तो नैतिक आनंद व विराटतेचा आनंद यांच्यापेक्षा वेगळा आहे.) एखादी गोष्ट पाहताना आपली कल्पनाशक्ती व संकल्पनाशक्ती यांचे मीलन होते. असे मीलन साध्या ज्ञानानुभवातही होते. फरक इतकाच की ज्ञानानुभवात बाहेरच्या जगातील एखादी संकल्पना निर्णयशक्तीकडून ग्रहण केली जाते. (ज्ञानानुभवात ज्ञानशक्तीचे मीलन संकल्पनांच्या साहाय्याने होते.) सौंदर्यानुभवात संकल्पना नसतात. तेथे एकच जाणवते; ते हे की आपण जे पाहात आहोत ते आपल्या ज्ञानशक्तीचे मीलन घडवून आणण्यास समर्थ आहे. समोरची गोष्ट पाहिली की तिचे बहिर्मुख व अंतर्मुख असे दोन प्रकारचे परिणाम घडतात. बहिर्मुख परिणाम असा की जे पाहिले त्याला नियमांनी बांधलेल्या सृष्टीत आपण स्थान देतो; याचा परिपाक म्हणजे ज्ञानप्राप्ती. अंतर्मुख परिणाम म्हणजे त्या गोष्टीच्या दर्शनाने आपल्याला आनंद होतो. त्या गोष्टीच्या केवळ रचनेमुळे जो आनंद होतो तो येथे महत्त्वाचा. कारण रचनातत्त्वामुळेच आपल्या ज्ञानशक्तीचा स्वैर मिलाफ घडून येतो. या स्वैर मिलाफाची जाणीव म्हणजेच सौंदर्यानंद. हा आनंद ज्ञानशक्तींच्या मुक्त मिलाफावर अवलंबून आहे. तो म्हणजे प्रत्येक मानवात असलेली ज्ञानव्यवहाराची अटळ ज्ञातृगत पूर्वतयारी होय. ज्याला ज्याला ज्ञान होते त्याच्यात ही पूर्वतयारी असलीच पाहिजे. जगाचे ज्ञान आपल्या सर्वांना होते. त्याअर्थी ही पूर्वतयारी आपल्या सर्वांमध्ये असली पाहिजे. सर्व माणसांच्या मनाची घडणच अशी आहे की आपल्या ज्ञानशक्तीमध्ये विशिष्ट संबंध असावेत, त्यांच्यात विशिष्ट प्रक्रिया घडून आल्यास ज्ञान व्हावे व इतर काही प्रक्रिया घडल्यास सौंदर्यानुभव यावा.

(... This pleasure [i. e. the pleasure in the beautiful] attends the ordinary apprehension of an object by means of the imagination, as the faculty of intuition, but with a reference to the understanding as faculty of concepts and through the operation of a process of judgment which has also to be invoked in order to obtained the commonest experience. In the latter case, however, its functions are directed to perceiving an empirical objective concept, whereas in the former (in the aesthetic mode of estimating) merely to perceiving the adequacy of the representation for engaging both faculties of knowledge in their freedom in an harmonious (subjectively final) employment, i. e. to feeling with pleasure the subjective bearings of the representation. This pleasure must of necessity depend for every one upon the same conditions, seeing that they are the subjective conditions of the possibility of a cognition in general, and the proporton of these cognitive faculties which is requisite for taste

is requisite also for ordinary sound understanding, the presence of which we are entitled to presuppose in every one. And for this reason also, one who judges with taste ... can impute the subjective finality, i. e. his delight in the object, to every one else, and suppose his feeling universally communicable, and that, too, without the mediation of concepts.)

४०. या परिच्छेदात कांट असे सांगतो की अभिरुची (taste) एक प्रकारची सार्वत्रिक (common) दृष्टी किंवा इंद्रिय (sense) आहे असे मानले जाते. जेव्हा निर्णयशक्तीच्या प्रक्रियांपेक्षा या प्रक्रियांच्या फलाकडे आपले लक्ष असते तेव्हा निर्णयशक्तीला दृष्टी किंवा इंद्रिय म्हणण्याचा प्रघात आहे.

(The name of sense is often given to judgment where what attracts attention is not so much its reflective act as merely its result. So we speak of a sense of truth, of a sense of propriety, or of justice & C.)

हा प्रघात योग्य नाही हे उघड आहे. कारण केवळ इंद्रियाच्या पातळीवर सत्य, औचित्य, न्याय यांची जाण येणे शक्य नाही. हा प्रघात आहे म्हणूनच common human understanding ला common sense म्हणण्यात येते. पुन्हा 'common' या शब्दाने येथे असे सुचविले जाते की common sense हा प्रत्येक मानवातच असतो. तेव्हा तो आपल्यात आहे ही खास कौतुकाची बाब नव्हे. कांटला येथे 'common' या शब्दाचा सार्वजनिक हा एक वेगळा अर्थ अभिप्रेत आहे. common sense एका अर्थाने सार्वजनिक असतो. कारण त्याच्यामुळेच आपला विचार चालू असताना इतर कसे विचार करीत असतील याची जाणीव आपण ठेवू शकतो, आणि अशा रीतीने व्यक्तिगत कारणामुळे निर्माण होणारे दोष टाळू शकतो. या सार्वजनिक दृष्टिकोणापर्यंत पोचण्यासाठी इतर लोक प्रत्यक्षात काय म्हणतात याची माहिती गोळा करण्याची जरूरी नाही. जिच्यामुळे व्यक्तिभिन्नतेचा अंश आपल्या ज्ञानव्यवहारात येतो त्या संवेदनासामग्रीकडून सर्वांना समान असलेल्या व्यवस्थापनतत्त्वाकडे लक्ष वळविले की सार्वजनिक दृष्टिकोण आत्मसात होतो.

कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे सार्वजनिक संवेदनाक्षमता, दृष्टि, (Common sense) हा शब्दप्रयोग सामान्य बुद्धीच्यापेक्षा अभिरुचीसाठी वापरणे जास्त योग्य आहे. येथे 'sense' हा शब्द केवळ बौद्धिक व्यवहाराने मनावर जो परिणाम होतो (म्हणजे जी सुखसंवेदना होते) त्यासाठी वापरलेला आहे. (वर उल्लेखिलेला बौद्धिक व्यवहार म्हणजे ज्ञानशक्तींचा मुक्त मिलाफ होय.) या चर्चेत अभिप्रेत असलेल्या सार्वत्रिकतेकडे आपले लक्ष विशेषत्वाने जावे म्हणून कांटने 'अभिरुची'ची व्याख्याच खालीलप्रमाणे केली आहे: The faculty of estimating what makes our feeling in a given representation *universally communicable* without the mediation of a concept.

४१. सौंदर्यानंद सुंदर गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर अवलंबून नसतो हे कांटने आधी सांगितले आहे. ही अस्तित्वनिरपेक्षता असल्याखेरीज केवळ सौंदर्यविधान संभवतच नाही. असे जरी असले तरी एखाद्या गोष्टीमुळे आपल्याला सौंदर्यानंदाबरोबर अस्तित्वनिरपेक्ष नसलेला आनंदही मिळू शकेल. कांट 'interest' हा शब्द एखाद्या गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वातील आस्थेसाठी वापरतो हे आपल्याला माहीती आहेच. खरा सौंदर्यानंद अस्तित्व-आस्था-शून्य आनंद असतो. पण काही गोष्टींपासून सौंदर्यानंदाबरोबर अस्तित्व-आस्थेवर आधारलेला आनंदही मिळू शकेल. हा अधिकचा आनंद दोन प्रकारचा असतो (१) माणसाच्या नैसर्गिक प्रेरणा, इच्छा (an inclination proper to the nature of human beings) यांच्यामुळे

होणारा आनंद. (२) आपली इच्छाशक्ती बौद्धिक, नैतिक तत्त्वांनुसार नियंत्रित झाल्याचा (a property of the will whereby it admits of rational determination *a priori*) आनंद.

सुंदर गोष्टींपासून पहिल्याप्रकारचा (अस्तित्व–आस्था–सापेक्ष) आनंद होणे माणसाच्या सामाजिकतेवर (sociability) अवलंबून आहे. आपण आपला आनंद दुसऱ्याजवळ व्यक्त करतो, इतरांना त्यात सहभागी करून घेतो ते या सामाजिकतेमुळेच. माणूस स्वतःचे शरीर सुशोभित करतो त्याच्यामागेही ही सामाजिकतेची प्रेरणा असते. माणूस एकटा असता, किंवा इतरांबद्दल बेफिकीर असता तर त्याने स्वतःच्या शरीराला, आपल्या घराला ... सुशोभित केले नसते. आपल्या आनंदात इतरांना भागिदार करून घेण्याच्या स्वाभाविक इच्छेमुळेच गोष्टी सुशोभित कराव्यात असे आपल्याला वाटते. समाज जेव्हा अप्रगल्भ असतो तेव्हा या सुशोभनात हृद्यता व ऐंद्रिय सुख यांना महत्त्व प्राप्त होते. समाज जसजसा प्रगल्भ होतो तसतसे त्याचे लक्ष सुंदर रचनेकडे वळते, व संवेदनासुखाचे महत्त्व कमी होऊ लागते. प्रगल्भ व सुसंस्कृत समाजात ऐंद्रिय सुखाची इच्छा अगदी मागे पडून आनंदाच्या सार्वत्रिकतेवर लक्ष केंद्रित होते. असे झाले की या सर्व व्यवहारातली समाजाभिमुखता प्रकर्षाने नजरेत भरते. सौंदर्यास्वादाला सामाजिक बाजू जी येते ती वर दाखविल्याप्रमाणे.

ऐंद्रिय सुखाकडून नैतिक भावनेकडे जाण्याचा मार्ग अभिरुचीत सापडतो काय? हा प्रश्न कांटने येथे उपस्थित केला आहे. पण त्याची फारशी चर्चा न करता वरील प्रश्नाला निश्चित होकारार्थी उत्तर मिळेल असे दिसत नाही असे म्हटले आहे.

४२. शिव हे मानवाचे अंतिम ध्येय आहे, त्याच्या सर्व नैसर्गिक प्रेरणांचे अंतिम विश्रामधाम आहे असे म्हणणाऱ्या लोकांच्या मते सौंदर्याविषयी रस असणे हे नैतिकदृष्ट्या चांगल्या व्यक्तित्वाचे एक लक्षण आहे. पण याच्याविरुद्ध पुरावा म्हणून असे दाखविण्यात येते की रसिक व कलावंत यांच्यात नीतीबद्दलची आस्था जरा कमीच दिसते. यावर कांटचे म्हणणे असे की कलासौंदर्यात व प्रसाधनात आस्था असणे व नीतीची चाड असणे या दोहोत संबंध नाही हे जरी खरे असले तरी निसर्गसौंदर्यात स्वरसात्मक आस्था (immediate interest) असणे हे उत्तम पुरुषाचे (good soul) एक लक्षण आहे. जेथे ही आस्था नैमित्तिक नसून नित्य असते तेथे नैतिक भावनेला पोषक अशी प्रवृत्ती असते असे म्हणता येईल. कारण निसर्गसौंदर्यातली नित्य आस्था माणसाला निसर्गाचे तटस्थ अवलोकन करायला प्रवृत्त करते.

(...I do maintain that to take an *immediate interest* in the beauty of *nature* (not merely to have taste in estimating it) is always a mark of a good soul; and that, where this interest is habitual it is at least indicative of a temper of mind favourable to the moral feeling that it should readily associate itself with the *contemplation of nature*.

निसर्गसौंदर्य म्हणजे अर्थात् निसर्गातील गोष्टींच्या **रचनेचे** सौंदर्य होय.

समजा एक माणूस एखाद्या रानटी फुलाच्या रचनेने मुग्ध झाला आहे. आपल्याला येत असलेला अनुभव दुसऱ्यांना सांगण्याचीही त्याला इच्छा नाही. हा अनुभव येण्यासाठी तो कष्ट सोसतो, त्याला यापासून काहीही वैयक्तिक फायदा मिळणार नाही अशा माणसाला या सुन्दर फुलाबद्दल जी आस्था वाटते ती नुसती सौंदर्याच्या आस्वादकाची नसून तिच्यात नैतिकतेचाही भाग आहे. कारण निसर्गातल्या एका गोष्टीच्या **रचनेने** तो मोहित झालेला आहे इतकेच नाही तर त्या गोष्टीच्या **अस्तित्वामुळेही** आनंदित झालेला आहे. फुलाच्या अस्तित्वाबद्दलची त्याची आस्था इंद्रियसुखाच्या किंवा उपयुक्ततेच्या बंधनात अडकलेली नाही. आता समजा की तो पाहत असलेले फूल खोटे (कागदाचे, प्लॅस्टिकचे) आहे. हे खोटेपण लक्षात आल्याबरोबर

त्याला फुलाच्या अस्तित्वाबद्दल वाटणारी आस्था नाहीशी होते. खोट्या फुलाविषयी आस्था वाटत राहिलीच तर तिचे स्वरूप अगदी वेगळे असते. उदा. खोट्या फुलांनी आपला दिवाणखाना सजवावा असे त्याला वाटेल. ही आस्था सामाजिकतेमधून निर्माण झालेली आहे. कांटला अशा प्रकारची आस्था अभिप्रेत नाही. **निसर्गनिर्मित** गोष्टींच्या अस्तित्वाबद्दल वाटणारी आस्था त्याला अभिप्रेत आहे.

निसर्गनिर्मित सुन्दर गोष्ट व मानवनिर्मित सुन्दर गोष्ट (कलाकृती) यांच्यात, केवळ अभिरुचीच्या दृष्टीने पाहता फरक नाही. तरीही निसर्गनिर्मित सुन्दर गोष्टीमधील आस्थेला आपण जास्त महत्त्व देतो. ही आस्था ज्याच्यात आहे त्याच्यात आत्मिक सौंदर्य आहे असे आपण मानतो (असे कांटचे मत आहे.) हा फरक करण्याचे कारण काय ?

कांटच्या मते निसर्गसौंदर्याच्या दर्शनाने मानवाच्या बुद्धीला एक प्रकारचे समाधान मिळते. हे समाधान मानवनिर्मित गोष्टीचे सौंदर्य पाहून मिळत नाही. आपल्यात एक ऐंद्रिय पातळीवर काम करणारी निर्णयशक्ती आहे (a faculty of judgment which is merely aesthetic) या शक्तीमुळे संकल्पना न वापरता, एखाद्या गोष्टीची केवळ रचना पाहून, आनंदप्राप्ती होते. हा आनंदानुभव अस्तित्वनिरपेक्ष असतो; त्यातून अ स्तत्वाबद्दलची आस्था निर्माणही होत नाही. आपल्यात बौद्धिक पातळीवर काम करणारी निर्णयशक्तीही असते. तिचा संबंध नैतिक नियमांच्या आकारवैशिष्ट्यांशी येतो (a faculty of intellectual judgment for the mere forms of practical maxims) हिच्या द्वारे अस्तित्वनिरपेक्ष, सार्वत्रिक व अपरिहार्य आनंदाचे नियमन होते.

(a faculty of determining an *a priori* delight, which we make into a law; which we make into a law for every one, without our judgment being founded on any interest.)

हा आनंद मुळात अस्तित्वनिरपेक्ष असला तरी त्यामुळे अस्तित्वामध्ये आस्था निर्माण होते. वर उल्लेखिलेल्या आनंदांपैकी पहिला आनंद अभिरुचीचा व दुसरा आनंद नैतिक भावनेचा आहे.

संकल्पनाशक्तीच्या संकल्पनांना जशी वस्तुगतता असते तशी बुद्धीच्या संकल्पनांना (ideas) वस्तुगतता असावी असे बुद्धीला वाटत असते. आपल्याला सौंदर्यानुभवात जो अस्तित्वनिरपेक्ष, सार्वत्रिक, अपरिहार्य आनंद प्राप्त होतो त्याला अनुरूप असे निसर्गात काहीतरी आहे असे निसर्गाने जरी नुसते सूचित केले तरी ते आपल्याला हवे असते.

(... it is of interest to reason that nature should at least show a trace or give a hint that it contains in itself some ground or other for assuming a uniform accordance of its products with our wholly disinterested delight (a delight which we cognize *a priori* as a law for every one without being able to ground it upon proofs)).

जेथे जेथे या सौंदर्यानंदाला अनुरूप असे काही निसर्गात आढळते तेथे तेथे आपल्यात अस्तित्व-आस्था निर्माण होते. ही आस्था नैतिक आस्थेसारखी असते. निसर्गसौंदर्यात ज्याला वर वर्णन केलेली आस्था असते त्याला नैतिकतेत, नैतिकता ज्यावर उभी आहे त्यात, खूप आस्था असली पाहिजे. कारण ज्याच्यात नैतिकतेबद्दलची आस्था नाही त्याच्यात निसर्गसौंदर्याबद्दलची आस्था निर्माण होणार नाही. यावरून असे म्हणता येईल की ज्या माणसात निसर्गसौंदर्याविषयी (वर वर्णन केल्याप्रमाणे) आस्था आहे त्याच्यात नैतिकतेची बीजे तरी निश्चित असली पाहिजेत.

आस्था दोन प्रकारची असते. एखाद्या गोष्टीत आपल्याला जी आस्था वाटते ती त्या गोष्टीवरच केंद्रित झालेली असते. तिला 'प्रत्यक्ष आस्था' (immediate interest) असे म्हणता येईल. दुसऱ्या एखाद्या गोष्टीत आपल्याला वाटणारी आस्था तिच्यावर केंद्रित झालेली नसून तिच्यामार्फत जे मिळते त्यावर केंद्रित झालेली असते.

तिला 'अप्रत्यक्ष आस्था' म्हणता येईल. कांटचे म्हणणे असे की कलाकृतीच्या सौंदर्याने जी आस्था निर्माण होते ती प्रत्यक्ष आस्था नसते. कलाकृतीत निसर्गसौंदर्याचे अनुकरण केलेले असते. किंवा आपल्याला आनंद मिळावा या उद्देशाने ती निर्माण केलेली असते. कलाकृती अनुकरणात्मक असेल तर तिच्यात व निसर्गात (सौंदर्याच्या बाबतीत) फरक असणार नाही. जर ती आपल्या आनंदासाठी निर्माण केलेली असेल तर तिच्यातील आस्था अप्रत्यक्ष आस्था ठरेल. कारण कलाकृतीला साधनाचेच स्थान राहील; व आस्था साध्यावर केंद्रित होईल. कांटची ही कलाविषयक मते केवळ अनुकरणात्मक कला व रंजक कला (entertainment art) यांना लागू पडतात हे उघड आहे.

सौंदर्याबद्दल बोलताना कांट सर्व वेळ रचनातत्त्वाला महत्त्व देतो हे आपल्याला माहीतच आहे. पण त्याला हृद्यता (charms) वगैरे बद्दलही काही तरी सांगायचे आहे असे या परिच्छेदावरून वाटते. हृद्यता संवेदनांमुळे निर्माण होते. अर्थात ज्या संवेदनेत 'अनेकतेतील एकते'चे तत्त्व दिसते तिला कांट विशेष महत्त्व देतो. रंग व ध्वनी यांच्या संवेदना त्याला विशेष महत्त्वाच्या वाटतात; कारण त्यात अनेकता आहे व एकताही आहे. रंग व ध्वनी यांच्या द्वारा निसर्ग आपल्याशी बोलतो व या भाषेला केवळ संवेदनेपेक्षा वरच्या दर्जाचा अर्थ असतो. लिलीची शुभ्रता पाहून निरागसतेचे विचार स्फुरतात. आणि तांबडा ते जांभळा (violet) यांच्यामध्ये असलेल्या रंगसप्तकाने अनुक्रमे खालील गोष्टींचे विचार स्फुरतात (१) उदात्तता (किंवा विराटता) (२) शौर्य (३) स्पष्टवक्तेपणा (candour) (४) मित्रत्व (amiability) (५) विनय (६) अविचलता (constancy) (७) मृदुता (tenderness) इ. इ.

सौंदर्यविधानाच्या कांटकृत अधिकारप्रस्थापनेबद्दल मला जे म्हणावयाचे आहे ते थोडक्यात सांगून हा लेखांक पुरा करतो. कांटची भूमिका संक्षेपाने अशी मांडता येईल:– (१) ज्ञानानुभवात दोन मनःशक्तींचे मीलन घडते. त्या मनःशक्ती म्हणजे (संवेदना गोळा करणारी) कल्पनाशक्ती व (त्यांच्यात व्यवस्था प्रस्थापित करणारी) संकल्पनाशक्ती या होत. ज्ञानव्यवहारात या दोन शक्तींचे मीलन निश्चित संकल्पनांच्या साहाय्याने होते; (उदा० कार्यकारणभाव). सौंदर्यानुभवातही याच दोन मनःशक्तींचे मीलन होते. फरक इतकाच की येथे हे मीलन निश्चित संकल्पनांच्या सहाय्याशिवाय होते. ते मुक्त मीलन असते. (२) ज्या अर्थी ज्ञानानुभवातील मीलनाला सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता असते त्याअर्थी त्यात अनुस्यूत असलेल्या या दोन मनःशक्तींच्या मुक्त मीलनालाही सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता असली पाहिजे. ज्ञानानुभवाला जशी निश्चित सर्वमान्यता असते तशी सौंदर्यानुभवालाही असली पाहिजे.

यावर माझे आक्षेप असे:– ज्ञानानुभवात दोन मनःशक्ती असतात याचा अर्थ तरी काय ? या मनःशक्तींची वेगळेपणाने आपल्याला जाणीव होत नाही. केवळ विवेचनाच्या सोईसाठी अशा मनःशक्ती असतात असे मानायचे. ज्ञानाचे विश्लेषण केल्यास असे ध्यानात येते की त्यात दोन प्रकारचे घटक आहेत:– (१) अनुभवजन्य व ऐंद्रिय (२) अनुभवातून न निघालेला; म्हणजे मनःस्फूर्त किंवा असे म्हणता येईल:– जगातील गोष्टींचे आपल्याला जे ज्ञान होते त्यात या जगाच्या काही अत्यंत सामान्य वैशिष्ट्यांचे (general features) ज्ञान गृहीत धरलेले असते. उदा. एकाद्या विशिष्ट झाडाचे ज्ञान कसे होते ? ते विशिष्ट जागी विशिष्ट काळात असलेले झाड आहे असे आपण म्हणतो. या झाडाच्या ज्ञानात अवकाश व काल या परिमाणांचे ज्ञान अनुस्यूत आहे. हे ज्ञान अनुभवजन्य नव्हे ते अनुभवपूर्व म्हणावे लागेल. कारण आपल्या अगदी पहिल्या ज्ञानप्रक्रियेतसुद्धा ते गृहीत धरलेले असते. ज्यांचे अनुभवपूर्व ज्ञान आपण गृहीत धरतो त्यांच्याच चौकटीत आपल्याला जगाचे ज्ञान होते. म्हणून हे अनुभवपूर्व ज्ञान आपल्या अनुभवोत्तर ज्ञानाचा पाया ठरते; व मर्यादाही ठरते. ज्ञानातील हे दोन घटक तार्किक विश्लेषणाने वेगळे काढताना सोयीसाठी आपण अशी कल्पना करू

शकतो की हे दोन घटक दोन वेगळ्या मनःशक्तीं- पासून मिळालेले आहेत.

पण मनःशक्तींविषयी बोलताना हे सतत लक्षात ठेवावे लागते की खरे म्हणजे आपण ज्ञानातील दोन घटकांविषयी बोलत आहोत. ज्या क्षणी आपण या घटकांचा संदर्भ सोडू त्याक्षणी आपल्याला या मनःशक्तींविषयी बोलण्याचा अधिकार राहणार नाही. कारण त्या प्रत्यक्षात अस्तित्व असलेल्या गोष्टी नव्हेत. हा संदर्भ सोडून आपण मनःशक्तींची भाषा वापरणे म्हणजे परीकथा सांगणे होय. आता कांटने काय केले आहे ते पाहू. ज्ञानातील घटकांच्या बदली मनःशक्ती कल्पिणे सोयीचे असावे. म्हणून कांटने तसे केले याबद्दल त्याला दोष देणे योग्य नाही. पण पुढे या मनःशक्तींच्या कल्पनेने त्याच्या मनावर इतकी जबरदस्त पकड बसविली की तो ज्ञानातील घटकांचा संदर्भ सोडून देऊन केवळ मनःशक्तींविषयी बोलू लागला. त्याचा हा संदर्भ सुटला असे मानायला आधार आहे. सौंदर्यानुभवात दोन ज्ञानशक्तींचे निश्चित नियमांशिवाय मुक्त मीलन होते असे तो म्हणतो. दोन देशांचे वकील नेहमी कामाच्या फाइली घेऊन भेटतात; पण कधीमधी नुसतेच गप्पा मारायला भेटतात. ज्ञानशक्ती तसेच करीत असाव्यात असे कांटला वाटत असावे. पण वकिलांना त्यांच्या कामाखेरीज स्वतंत्र अस्तित्व असते. तसे ज्ञानशक्तींचे नाही. वकील हा वकील असतो त्याप्रमाणे तो मित्र, नवरा, बाप इ. असू शकतो. ज्ञानशक्ती मात्र ज्ञानघटकांच्या बदली सोयीसाठी वापरलेल्या कल्पना असल्याने ज्ञानघटकांच्या संदर्भाबाहेर त्यांना स्वतंत्र अस्तित्व नाही. कांट असे म्हणतो की निश्चित संकल्पनां- शिवाय ज्ञानशक्तींचे मीलन झाले म्हणजे सौंदर्यानुभव येतो. पण या निश्चित संकल्पना (म्हणजे मनःस्फूर्त कोटी) नाहीत म्हणजे संकल्पनाशक्तीही नाही. संकल्पनांशिवाय संकल्पनाशक्तीचे कशाशीही मुक्त मीलन होणे तर्कदृष्ट्याच अशक्य आहे. मग कांटने असे का म्हटले? त्याचे एक कारण असे की त्या काळात प्रचलित असलेल्या मानसशास्त्रात मनः- शक्तींची भाषा सर्रास वापरली जात असे. ती कांटने वापरली व त्या भाषेचे दोष कांटच्या विवेचनात आले. पण याला आणखी एक कारण आहे. कांटला सौंदर्यविधान ज्ञानविधानासारखे सार्वत्रिक व अपरिहार्य आहे हे सिद्ध करायचे होते. तेव्हा सौंदर्यानुभव ज्ञानानुभवापेक्षा वेगळा असला तरी काही बाबतीत त्यांच्यात विलक्षण साम्य आहे हें दाखविणे अगत्याचे होते. ज्ञानानुभवातील ज्ञानशक्तींचे जे संकल्पनाधिष्ठित मीलन होते त्याची ज्ञातृगत अटळ पूर्वतयारी म्हणजे या दोन शक्तींचे संकल्पनांशिवाय मीलन होणे. पहिल्या मीलनात दुसरे मीलन अनुस्यूत आहे. संवेदनांची अनकता संकल्पनेच्या एकतेखाली येणे (subsumption) यामध्ये अनेकतेचे एकतेखाली येणे अनुस्यूत असते. येथेही तसेच होते, ज्ञानानुभव सर्वांना येतो. त्यात अनुस्यूत असलेला ज्ञान- शक्तींच्या मुक्त मीलनाचा अनुभवही सर्वांना येत असला पाहिजे. कारण पहिल्या अनुभवात दुसरा अनुभव गृहीत धरलेला आहे, म्हणून ज्ञानानु- भव जर सार्वत्रिक (= सर्वमान्य) व अपरिहार्य असेल तर ज्ञानशक्तींच्या मुक्त मीलनावर आधारलेला सौंदर्यानुभवही सार्वत्रिक (= सर्वमान्य) व अपरिहार्य असला पाहिजे. पण हे सर्व खरे आहे का? हे ठरविण्यासाठी आपण एक दोन प्रश्न विचारू:– ज्ञानानुभव सर्वांना सर्वकाळ येत असतो. पण सौंदर्यानुभव सर्वांना येतोच असे नाही. असे का घडावे? ज्याला सौंदर्यानुभव उत्तम येतो त्याला ज्ञानक्षेत्रात गती असतेच असे नाही. आणि ज्याला ज्ञानक्षेत्रात गती असते तो सौंदर्याच्या क्षेत्रात दगड असू शकतो. असे का घडते? या प्रश्नांना कांटजवळ उत्तरे असतील असे त्याच्या लिखाणावरून वाटत नाही. माझ्यासारख्या सामान्य माणसाला जे प्रश्न सुचू शकतात ते कांटला सुचले नसतील का? ते सुचले असणार. पण तो ज्ञान व नीति यांच्या विवेचनात पक्क्या झालेल्या संकल्पनाव्यूहात पूर्णपणे अडकला असल्याने त्याला या प्रश्नांना उत्तरे देता आलेली नाहीत. सौंदर्यानुभव हा नीतीविश्व व ज्ञानविश्व यांच्यातील दुवा आहे वगैरे वगैरे गोष्टी जरा बाजूला सारल्या तर वरील प्रश्नांचे उत्तर मिळू शकते. 'अनेकतेत एकते'चे तत्त्व अनेक क्षेत्रात वापरता येते. ज्ञानानुभवाच्या क्षेत्रात विशिष्ट

ज्ञानद संकल्पनांच्या सहाय्याने अनेकतेत एकता प्रस्थापित होते. या ज्ञानद संकल्पना सौंदर्यानुभवात नसतात म्हणून येथे कोणत्याच संकल्पनेशिवाय अनेकतेत एकता प्रस्थापित होते असे समजणे चूक होईल. येथेही संकल्पना असतात, नियम असतात. ज्ञानद नियमांनाच फक्त नियम म्हणायचे असेल तर सौंदर्यानुभवात नियमरहित नियमितता असते असे म्हणावे लागेल. पण नियम म्हणजे केवळ कार्यकारणभावादी ज्ञानद नियम असे का मानायचे ? असे मानले नाही म्हणजे सौंदर्यानुभवातही नियम असतात हे पटेल. असे नियम असतात की नाही हे एखाद्या घराण्याचा गंडा बांधून १२ वर्षे रियाज केलेल्या गायनाचार्याला विचारा, कोणताही गवई स्वरांची संकल्पनाविरहित रचना करायला शिकत नाही. तसे करू पाहणे अचरट-पणाचेच ठरेल. तो शिकतो विशिष्ट घराण्याने विशिष्ट आकार दिलेले राग. राग शिकणे म्हणजे संकल्पना आत्मसात करणे होय. जेथे जेथे शिक्षण आहे तेथे तेथे संकल्पना, नियम इ. सर्व आहेत. आणि सर्व कलांमध्ये शिक्षण लागते. (काव्यकलेतही ते लागतेच. पण याचा दोन कारणां-मुळे विसर पडतो. (१) नृत्य अणि व्यवहारातील चालणे इत्यादि कृती, गायन आणि व्यवहारातील ध्वनिनिर्मिती याच्यात मोठा फरक आहे. दोहोत सलगता नाही. नृत्यातील पदन्यास म्हणजे चालण्या-चाच एक प्रकार नाही. जो चालतो त्याला हे येतीलच असे नाही. ते वेगळे शिकावेच लागतात. तीच गोष्ट गायनाची. कवी, लेखक इत्यादी जे करतात त्यात व आपल्या दैनंदिन भाषेच्या उपयो-गात मात्र सलगता आहे असे वाटते. नृत्याच्या पदन्यासाप्रमाणे काव्याची भाषा शिकावी लागत नाही असे वाटते. काव्याचे माध्यम व व्यवहाराचे माध्यम यांच्यात सलगता आहे हे खरे. पण तरीही हे दोन एकच नव्हेत. येथेही शिक्षणाचा भाग आहेच. पण (२) हे शिक्षण बहुतेक वेळा अजाणता होते. काव्य वाचीत असताना ते कसे वाचायचे व रचायचे हे शिकता येते. पुन्हा आपल्या व्यवहारालगत वाहत असलेल्या अलिखित सांस्कृतिक परंपरेत पुष्कळ काव्य आहे. (उदा. आईच्या जात्यावरच्या ओव्या, आजीबाईंच्या गोष्टी, काकांनी सांगितलेले किस्से इ. इ.) यातून अगदी निरक्षर कवीलाही पुष्कळ मिळते. हे सर्व शिक्षणच. पण ते अजाणता मिळते. कवी गुरुच्या घरी शागीर्दी करीत नाही म्हणून तो पूर्णपणे स्वयंभू असतो असे मानण्याचे कारण नाही. त्याची शागीर्दी अजाणता चालू असते. व्हिटॅमिनच्या गोळ्या खाणारा व्हिटॅमिन खातो हे आपल्याला पटते. पण भाजीभाकरी खाणा-राही व्हिटॅमिन खात असतो हे आपल्याला पटत नाही. पण ते खरे असते. भाजीभाकरीतले व्हिटॅमिन तो अजाणता खात असतो. तीच गोष्ट कवीची. शिक्षण आले की संकल्पना आल्या. मग सौंदर्या-नुभवात संकल्पनांना स्थान नाही असे म्हणून कसे चालेल ? या संकल्पना लवचिक असतात, त्या कार्यकारणभावादी संकल्पनांप्रमाणे विज्ञानात वाप-रल्या जात नाहीत हे सर्व खरे. पण त्या संकल्पना असतात हेही तितकेच खरे. कांटने संकल्पनांचे स्थान नाकारले कारण त्याला संकल्पना म्हणजे ज्ञानद किंवा नैतिक संकल्पना इतकेच अभिप्रेत होते. यावरून असे दिसते की सत्य, शिव, सौंदर्य या त्रिपुटीला बाजूला सारून सौंदर्याचा विचार केला असता तर त्याचे सौंदर्यविषयक विवेचन खूपच वेगळे झाले असते.

प्रा. एस्. एस्. भोसले एम्. ए.

श्री. नारायण सुर्वे : एका जिंदगीचा जाहीरनामा

आधुनिक कवीत श्री. नारायण सुर्वे यांना अग्रक्रमांक आहे. या कवीमध्ये सामान्यतः दोन गट–दोन कविता-प्रकार आढळतात: मुक्त शैलीने आपल्याला मुक्त-वृत्तींचा आविष्कार करू पाहणारी नवी कविता हा एक आणि हळुवार संवेदनाशील, सौंदर्यात्मक प्रतिक्रियांनी (Responses) नटलेला हा दुसरा. असे हे दोन गट–दोन कविताप्रकार होत. नव्याने काव्यनिर्मिती करणारा कवी सामान्यतः यापैकी एका गटात कुठेतरी गुरफटून जातो. हे गुरफटणे एक तर अनुवाद आणि अनुकरण यापुरते मर्यादित असते, किंवा स्वतःचे सगळे व्यक्तित्वच हरवून बसण्याइतके संकुचित होते. मात्र सुर्वे यांनी या दोन्ही गटांना बाजूला टाकून परंतु दोन्हींना शांतपणे समजावून घेऊन आपला मार्ग कोरीत जाण्याचे उद्दिष्ट सांभाळलेले आहे. अनिर्बंध मुक्त वृत्तींचा मुक्त शैलीने केलेला आविष्कार आणि संवेदनाशील सौंदर्यात्मक प्रतिक्रियांनी विनटलेला लोभसवाणा अशा दोन्ही मार्गांपेक्षा निराळा असा एखादा मार्ग असू शकतो हे सुर्वे यांच्या 'ऐसा गा मी ब्रह्म' या पहिल्या कवितासंग्रहाने पटवून दिले आहे व 'माझे विद्यापीठ' या त्यानंतरच्या काव्य-संग्रहाने ते मत अधिकच सिद्ध केले आहे.

श्री. सुर्वे हे बहुप्रसव कवी नाहीत. पुष्कळ, वारंवार आणि हुकमेहुकूम कवितालेखन करावे अशी त्यांची वृत्ती नाही. जे लिहावयाचे ते नेटके, आखीव, कातीव आणि रेखीव असे. उगीच भरताड अशी दृष्टी नाही, साहजिकच सुजाण, चिकित्सक, साक्षेपी रसिकांच्या मनात त्यांच्या कवितेने स्वतःसाठी एक खास स्थान निर्माण केले आहे.

श्री. नारायण सुर्वे यांचे जीवन आणि त्यांच्या जीवनाने निर्माण केलेली कविता यांचा संबंध माणूस आणि त्याची नाळ याच्याइतका घनिष्ठ आहे. श्वास कोंडला असता माणसाचा जीव गुदमरावा, गुरफटावा, तळमळून यावा तसेच त्यांच्या कवितेच्या बाबतीत आहे. सुर्वे यांच्या जीवनातून त्यांची कविता वगळली किंवा त्यांच्या कवितेतून सुर्वे यांचे जीवन गळाले की अशीच व्याकुळता येते. 'शृंगार मधुमत्तमिलिंद' कविवर्य भा. रा. तांबे यांनी आपल्या कवितेची प्रकृती सांगताना "माझी कविता माझ्या जीवनाच्या संगतीने वाढली आहे." अशा आशयाचे उद्गार काढले आहेत. भास्करराव तांबे यांच्यानंतर सर्वार्थाने त्यांच्या या विधानावर सर्वाधिक हक्क कुणी नोंदत असेल तर ते सुर्वे होत. मात्र कविवर्य तांबे आणि सुर्वे यांना लागू पडणाऱ्या या संबंधित विधानातही सूक्ष्मसा भेद आहे. तांबे यांची कविता त्यांच्या जीवनाच्या संगतीने वाढली आहे हे खरे, त्यात खोटे काहीच नाही; परंतु ती केवळ जीवनाच्या संगतीने वाढली आहे, जीवन घेऊन वाढलेली नाही. सुर्वे यांच्या संबंधातील गोष्ट अशी आहे की त्यांची कविता ही जीवनाच्या संगतीने, जीवन घेऊन वाढलेली जिवंत कविता आहे. ती जीवनाला बाजूला टाकून, दूरवर लोटून, जीवनाला कोपऱ्यात बसवून फुलत नाही, फुलू शकत नाही. सुर्वे यांची कविता त्यांची आणि खास करून त्यांचीच कविता आहे. तिची खरी मर्यादा आणि खरे सामर्थ्य तेच आहे.

मात्र ही कविता सुर्वे या व्यक्तीची नसून सुर्वे यांच्या रूपाने प्रतिनिधिरूपात उभ्या असलेल्या समाजमनाची आहे. तिने युगदर्शन घडविण्यात पुढाकार घेतला आहे. त्याकामी अनेक मरणे मरूनही जगण्याची जिद्द कामी आली आहे. या जिद्दीला सामोरे जाणे अशक्य झाले आणि रुख्या वृत्तीने तपासणीचा प्रयत्न राहिला तर सुर्वे यांची कविता पुस्तकाच्या कव्हरासारखी गोंडस, गुटगुटीत, बाळसेदार आणि करकरीत वाटेल; गद्यप्राय रुक्ष ठरेल. साहजिकच सुर्व्यांच्या कवितेच्या दर एक सांगीत

लपलेला जीवनाचा अर्थ हाती येणे केवळ अशक्य होईल; किंबहुना सुर्वे यांच्या कवितेची 'ताकमेढ' च कलथून पडेल. या कलथण्याने कवी सुर्वे कवी नाहीत इथपासून तो ते प्रचारी कविता करणारे कम्युनिस्ट आहेत इथपर्यंत सर्व प्रकारची हाकाटी पिटणे सहज शक्य होईल. परिणामतः युगदर्शन नाहकच मारले जाईल.

म्हणून सुर्वे यांच्या जीवनातील वेदनांचा शोध घेणे हा त्यांचे विद्यापीठ समजावून घेण्याचा एक मार्ग होईल. एक तर सुर्वे यांच्या विद्यापीठातील ब्रह्म हे अनोळखी, अनपेक्षित, अपरिचित आणि अपूर्व आहे. युगायुगामध्ये कधीही प्रकट न झालेली अशी ती युगवेदना आहे. युगानुयुगीच्या राधेच्या वेदनेला जे रूप आहे तेच रूप याही युगवेदनेला आहे. अज्ञान, दारिद्र्य आणि विषमता यांनी पिळून काढलेला माणूस, देव, दैव आणि दैववाद यानी भेगाळून टाकलेला माणूस, 'आहे रे' आणि 'नाही रे' च्या काचात पिचून निघालेला माणूस, यांत्रिकता व औद्योगीकरण यात चिपाड बनलेला माणूस अशा या माणसाचे आक्रोश हे या कवितेला मिळणारे जसे आवाहन, तसेच त्या आक्रोशाचा, आक्रंदनाचा किंवा वेदनेचा वेद करण्याचे सामर्थ्य हेही एक या कवितेचे आमंत्रण आहे. हे आमंत्रण सुर्वे यांच्यामधल्या गिर्रेबाज, तोरेबाज, आणि ईर्षेबाज जिद्दी माणसाने दिले आहे : तो प्रसंगी कामगार बनला आहे. छोट्या मोठ्या बाटल्यात ग्लिसरिन भरण्याचे काम त्याने केले आहे. घरी, कुत्र्याच्या मौतीने जीवन जगताना लाख लाख मुजरे केले आहेत. हातपाय पसरायलाही जागा नसेल अशा कोनाड्यात निद्रानाशाचा विकार न जडवून घेता सुखासीन माणसासारख्या झोपा काढण्याचे भाग्य अनुभवले आहे. चपराशी म्हणून अनेकदा साहेबाला आलेकूम सलाम सादर केले आहेत. लोळण घेणाऱ्या घोड्यांना नालबंद करण्यासाठी नालीचा खोका सांभाळीत दिवस काढण्याचे दुर्भाग्य वाट्याला आले आहे. असे असूनही, जीवनातील रणरणत्या उन्हाच्या डांबरी तव्यावर पायाचे तळवे होरपळून जाऊनही मनाची हळवी काच जीवनातील आरसपानी सौंदर्य दाखविण्या-इतकी सज्जच ठेवली आहे. तिच्यामध्ये बागुडयानी वसती करू नये; मन काळोखाचे कैदी बनू नये याची तरतूद मनोमन राखली गेली आहे. उघड्या नागड्या वास्तवात आवतीभोवतीच्या विवस्त्र जीवनात, अशिष्ट, अश्लील आणि अर्वाच्य अशा अनेक बाबींचा कचकोल उडूनही सुर्व्यांचे मन दुभंगलेले नाही. डोळ्यात विद्रोहाचे पाणी पेटूनही कानांनी उत्थानाचे बोल झेलण्याचे सोडलेले नाही. जीवनाची आसक्ती नव्हे पण ही ओढ सुर्वे याना जगविते; आणि त्यांना कविताही लिहायला प्रवृत्त करते. सामाजिक जीवनाची ही बांधिलकी कवीच्या रसरशीत काव्याची गंगोत्री आहे.

श्री. सुर्वे समाजाची बांधिलकी मानतात तेव्हा समाजाशी स्वतःला पूर्णतः बांधून घेतात असे नव्हे. सुर्वे यांनी समाजाची बांधिलकी स्वीकारताना आजच्या दुःखाची वास्तवता स्वीकारली आहे. ही वास्तवता जितकी भेदक तितकीच भयानक आहे. ती जितकी रौद्र तितकीच प्रक्षोभक आहे. पण ती रौद्रभयानक आहे म्हणून कवी सुर्वे खचलेले नाहीत की पिचलेले नाहीत. भेगाळलेले नाहीत की भोकाळलेले नाहीत. बाफाळलेले नाहीत की सुस्कारे टाकून दमछाक झालेले नाहीत. अवती-भोवतीच्या दुःखाची वास्तवता भोगूनही त्यांचे मन अभंगच राहिले आहे. हताशता, अनिवार्यता, हतबलता, गतवीर्यता तिच्या गावीही नाही. दुःखाच्या वास्तवतेच्या वीर्यपतनानंतरही त्यांचे मन लोळागोळा न होता ते ताठपणे उभे आहे. अजिंक्यत्वाचा निर्धार, आशावादित्वाचा आवेश, अभंगतेचा निश्चयही ह्या मनाने गर्भ सांभाळावा, जोपासावा तशी सांभाळली, जोपासली आहेत. दुःखाने आणि त्यातल्या त्यात अनिवार्य, अनिर्वचनीय दुःखाने माणूस कोण मुडदूस होऊन पडतो! बकऱ्यांच्या सोललेल्या धडांची रक्तहीन स्थिती त्याच्या साऱ्या शरीराला कोण ग्रासून राहते, त्याचे सारे जीवनच कडेलोटाच्या परिसीमेवर आणून उभे करते. साहजिकच कडेलोट करून घेणे, करायला साहाय्य करणे याहूनही कडेलोटापासून माघारी वळून कडेलोटच स्वतःच्या हातानी बुजवून टाकणे यात दुसरी क्रिया ही अधिक हिम्मतवान होय. दुःखाची ही तीव्रता भोगण्याची हिम्मत माणसाच्या जीवनाचा आधार असते. त्यासाठी जिगर असावी लागते. युगानुयुगीच्या व्यथेला काडी लावण्याचे काम ती करते. ही जिगर कुठून आणि कशी येते हे सांगणे शक्य त्याप्रमाणे त्या बाबतीतली अशक्यताही असंभवनीय असते. जीवनामध्ये

विराट वादळे अनुभविल्यानंतर प्रायः माणसाचे मन दगड बनते पण सुर्वे यांचे मन व्यथाकथांनी सृजनशील बनले आहे. त्यातून अवतीभोवतीच्या प्रलयंकर वेदनेतून बगाच्या एका सुंदर स्वप्नाची निर्मिती होणार असल्याची श्रद्धा उमलली आहे. मानवी जीवन चरचरून टाकणारा मानवी शोकान्तिकेच्या दुःखाचा प्रक्षोभक जाहीरनामा आकारित झाला आहे.

साहजिकच सुर्वे यांची कविता समाजाची बांधिलकी घेऊन आल्यास आश्चर्य नाही. समाजाच्या बांधलकीत कविता समाजाची, समाजासंबंधीची असे झाल्याने तिचे मूल्य कमी होत नाही. शेवटी हजारो, लक्षावधी लोकांचा मिळून समाज होतो. या लक्षावधींच्या समाजाचा सुर्वे नामक प्राणीही एक सभासद आहे. तेव्हा समाजाची म्हणून सुखदुःखे असतात. आणि सुर्व्यांचीही त्याच्यासारखी असू शकतात, म्हणून सामाजिक बांधिलकी सुर्व्यांना मान्य होतेच, त्यामुळे लक्षावधी लोकांपासून सुर्वे आपली नाळ कापून अलग होऊ शकत नाहीत. अलगता नाही म्हणजे एक तर सलगता, सरूपता, समीपता, सायुज्यता आणि कदाचित यापैकी मोठ्या प्रमाणात काही शक्य होऊ शकले नाही तर किमान समरसता आवश्यकच होते. परिणामतः जीवनापासून कला अथवा साहित्य वेगळे काढता येत नाही. केवळ कला हे प्रचंड ढोंग आहे. हे नाणे सुर्व्यांसारख्या कवींच्या बाबतीत वस्तुस्थितीच्या भट्टीत केव्हाच वितळून गेलेले असते. याचा अर्थ असा नाही की जीवनाने पुढे आणलेल्या सर्वच प्रश्नांची उत्तरे केवळ कलावंतच देईल. तो तशी उत्तरे देऊ शकणार नाही हे खरे असले तरी तो त्याचा शोध घेऊ शकेल हे खोटे नाही. केवळ स्वतःलाच कोरीत राहणे हाच खरा धर्म वा खरा शोध नव्हे. स्वतः बरोबरच सबंध सूर्यमालिकेचाही शोध घेणे, तिच्या अस्तित्वाचे भान असणे म्हणजे स्वतःचे अस्तित्व पुकारणे होय. सुर्व्यांसारखा कवी आपल्या कवितातून आपल्या अस्तित्वाचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करतो. अस्तित्वाचे हे भान त्याला वस्तुस्थितीला पाठमोरे व्हायला देत नाही. तिला सामोरे जाऊन भिडणे हाच खरा पुरुषार्थ आहे असे तो मानतो तसेच सापडली तर सजीव प्रेरणा देणारी खरी कविता वा प्रेरणा या विराट संघर्षातच सापडेल अशी सुर्व्यांसारख्या कवीची धारणा राहते. म्हणून 'भागो नही वरलो' ही सुर्व्यांची घोषणा आहे.

सुर्व्यांची कविता समाजाच्या कणखर आणि दणकट जाणीवा घेऊन आकार घेत आहे. जगण्याची लढाई हा सैनिक लढतो आहे. तीत त्याची भूमिका प्रेक्षकाची नाही तर त्यात तो सर्वांगांनी सहभागी आहे. साथी आणि साक्षीदारही आहे. 'ऐसा गा मी ब्रह्म' च्या प्रस्तावनेत वि. वा. शिरवाडकर यांनी या साक्षीदाराचे वर्णन करताना लिहिले आहे. "श्री. नारायण सुर्वे हे कामगार जीवनाशी केवळ समरस झालेले नव्हेत, तर ते जीवन प्रत्यक्षात अनुभविणारे कवी आहेत. श्री. सुर्वे यांनी पुस्तकांच्या कपाटात आपली स्फूर्तिस्थाने शोधलेली नाहीत. सभोवारच्या परिसरात काही श्रद्धा जागत्या ठेवून ते जगत आहेत. आणि त्यातूनच त्यांनी काव्याचा शोध घेतला आहे. त्यांची बरीचशी कविता लढाऊ वृत्तीची, समाजक्रांतीची उपासना करणारी, नव्या आनंदवनभुवनाचे स्थान पाहणारी आहे. प्रामाणिकपणा आणि उत्कटता ही सत्काव्याची आधारतत्त्वे. सुर्वे यांच्याजवळ या दोन्ही गोष्टी आहेत." (पृ. ४–५) हा प्रामाणिकपणा व उत्कटता प्रकट झाली, त्याचे कारण जे जाणवले, काळजात सलले ते शब्दरूप घेऊन बाहेर पडले हे होय. 'ऐसा गा मी ब्रह्म' च्या 'आभार' मध्ये कवी सारस्वतांच्या पुत्रांना आपली गंधवेणा सांगताना म्हणतो, "मी स्वस्थ बसेन, शरीर स्वस्थ बसेल, पण आत्मा स्वस्थ बसूच देईना. शब्द मला ढकलीत राहिले. मी ढकलला जाऊ लागलो...... मी आपला लिहीतच राहिलो आहे, राहणार आहे. त्याशिवाय मला गत्यंतर नाही. जेव्हा काळजातला ठणका बंद होईल, जेव्हा मला शब्दांसाठी अडून बसावे लागेल, तोवर तुमची वाट विचारीन, कधी मागचा आदर्श घेऊन, कधी स्वतः चुकत माकत रस्ता शोधीत मला चालावेच लागणार आहे. नाहीतर मी माझ्या जीवनाशी बेइमानी केली असे होईल." (पृ० ६) म्हणून सुर्वे स्वतःसाठी स्वतःच एक जग निर्माण करीत आहेत आणि ते त्यांचे जग युगाची साथ घेऊन राजमुद्रा घडवीत आहे. त्यासाठी सारस्वतांच्या साम्राज्यात कविता– लेखनाचा थोडासा गुन्हा कवी करीत आहे. हा गुन्हा जाणीवपूर्वक समंजसपणे केलेला आहे. त्यात घसमुसळेपणा

किंवा येरागबाळेपणा नाही. ज्याच्यासमोर रोजचा सवाल आहे तो कधी फाटकाबाहेर तर कधी फाटकाआत आहे. त्याची–त्याच्या जगाची– गंधवणा केवळ रोटीसाठीच नाही तर त्याहून अधिक काही मिळविण्यासाठी आहे. सारस्वतांच्या साम्राज्यात, नंग्यांच्या दुनियेत मिटलेली कवाडे उघडू पाहणारा सुर्वे हा माणूस प्रथम कामगार आहे व कवी नंतर आहे. कवीचे भावमधुर स्वप्न तो मिटीमिटी डोळ्याने पाहतो आहे. परन्तु कामगाराच्या हाती असलेली तळपती तलवार त्याच्या जीवनातील वास्तव आहे. या कामगाराचे, कवीचे स्वतःचे असे एक विद्यापीठ असल्यास त्यात नवीन काहीही नाही. विज्ञता विज्ञता स्वतःला सावरणाऱ्यांनी विद्यापीठे निर्माण न करावीत तर कोणी करावीत? अशा अलौकिक विद्यापीठाची वात जपून नेताना कोण यातना भोगाव्या लागतात म्हणून सांगावे? सुर्व्यासारख्या कवीचे विद्यापीठ म्हणजे भणंग भिकाऱ्याचे वसतिस्थान आहे. वर दाही दिशांच्या खांबावरचा इमला हे छत्र समजणाऱ्या आणि धरती स्वतःचा जमीनजुमला मानणाऱ्या कर्जपुत्र युगस्वामीचा तो खुला फुटपाथ आहे. घडल्या जाणाऱ्या युगाचा तोच खराखुरा स्वामी असला, श्वासोच्छ्वासातून सुखाची हमी पेरीत जाणारा तो श्रमणारांच्या सांगाती असला तरी शेवटी त्याला हार नाही, गणगोत नाहीत. चालत्या पायाखालील जमिनीखेरीज आधार नाही. माथ्यावर मावणाऱ्या आकाशाच्या घराखेरीज छत्र नाही. अशा कंगाल, भंकस, बेडौल आणि बेताल विद्यापीठाचा हा सदस्य आहे. सार्वजनिक नगरपालिकेचा फूटपाथ सदैव त्याच्या स्वागतासाठी खुला होता. या सार्वजनिक नगरपालिकेच्या फुटपाथने सार्वजनिकतेची कोळीष्टकेही जपलेली आहेत. जातीजातीत वाटलेले वाडे, वस्त्या, तांबलेल्या, आंबलेल्या करपलेल्या भाकरीसाठी घोटाळणारे गोंगाटांचे थवे–नंग्याच्या दुनियेची ही मिरासदारी आहे. असे असूनही अजून काही पाहिलेच नाही असे या सदस्याचे मत आहे. साहजिकच जे काही पाहिले नाही ते पहावे अशी त्याची इच्छा आहे, पाहिले पाहिजे अशी त्याची घडपड आहे; पाहणे आवश्यकच आहे असा त्याचा आग्रह आहे. कारण आपणच आपल्याला पुरेपणी सापडलो नसू तर माणूस तरी खरा सापडला असे कसे म्हणावे? प्रयत्न कसे सोडून द्यावेत? कवीचा हा प्रश्न आहे. साहजिकच माणूस शोधण्यासाठी, माणसाचा शोध घेण्यासाठी, माणसाला हुडकून काढण्यासाठी कैकदा गोंधळून जाऊनही कवी प्रयत्नशील राहिलेला आहे. कवी लिहितो, "तरी का कोण जाणे! माणसाइतका समर्थ सृजनात्मा मला भेटलाच नाही.

> आयुष्य पोथीची उलटली सदतीस पाने;
> वाटते, अजून काही पाहिलेच नाही.
> नाही सापडला खरा माणूस, मीही तरी
> मला अजून कुठे पुरता सापडलो!
> सदतीस जिने चढून उतरताना, मीही नाही
> का कैकदा गोंधळून झापडलो!"

आणि म्हणूनच माणसाच्या सृजनशक्तीवर कवीचा अपूर्व विश्वास आहे. कवीच्या दृष्टीने जगण्याला अर्थ आहे. या जगण्यातून माणसाच्या जीवनाचे शिल्प घडते; त्याच्या आत्म्याला आकार येतो, त्याच्या जीवनाचा एक बाज बनून जातो, तोच मुळी माणसाचे जगणे सार्थकी लावतो. नुसत्या जगण्याला काहीच अर्थ नाही. तसे लाख लाख जगतच असतात. काही न करता आणि काही न पाहता, न मरता जगतच असतात. त्यामुळे जगात काही उलथा पालथी होतात किंवा जगाचे व्यवहार कोलमडून पडतात असे घडत नाही. जीवन मागे न येता पुढे सरकतच असते. ज्याला नेहमी युद्धाचाच वणवा घेऊन जगावे लागते त्याच्या दृष्टीने हे सरकणे कमालीचे गतिमान असते. झोपणे आणि झोपवून घेणे एवढेच हाती असते. कधी काही बरे वाईट घडले म्हणून जीव चुकचुकत राहिला तरी काजळी कुरतडीत दिवा जळत रहावा तसे जीवन जळतच राहते. बाम्बफेक झालेल्या उध्वस्त नगरात सर्वस्व हरवून गेलेला सैनिक खिन्नपणे हिंडत रहावा तशी या सैनिकाच्या जीवनाची अवस्था असते. या जीवनात पहाटेचा तारा उगवत असतो. पण आपल्या घरात तो कधी परतलेलाच नसतो. त्यात सागराचा पेला ओठी आलेला असतो, पण तो आतमध्ये कधी कलंडलेलाच नसतो. हे जीवन लोभसवाणे ऋतुराज पाहत असते. पण देहाच्या लतेला फुलविण्याचे सामर्थ्य त्यात आलेले

नसते. त्यात सारे हलाहल, उग्र कोलाहल आणि घोर दावानल यांचेच अपूर्व साम्राज्य असते. साहजिकच 'मुक्ती कोण पथे ?' असा जीवनाला प्रश्न पडतो. ती मुक्ती शोधण्याचा, हुडकण्याचा प्रयत्न अनेक चेहऱ्यात, अनेक माणसात, अनेक अक्षरात, पाहण्याचा प्रयत्न होतो. पण काही क्षणापूर्वी त्यांच्याबद्दल वाटणारे आकर्षण काही क्षणानंतर पुस्कारले जाते. या साऱ्यांनी निर्माण केलेला अर्थ मनात उतरतच नाही. इथे बाकी हजार ग्रंथराजही कोलमडून कोसळतात. त्यांच्याशी केलेली सोयरीक बाटगेपणात जमा होते. परिचारिकेप्रमाणे त्यांनी देह जोपासावा, कामगारा-प्रमाणे त्यांनी निर्मितीक्षम असावे असे वाटते. पण रुख्या मनाने दुबळेपणाचीच तिरडी ते उचलतात आणि रात्रभर उचळणाऱ्या अस्थम्यासारखा अख्खा जीव हलक करून सोडतात. प्रतिकूल परिस्थितीची गिधाडे वादळात सापडलेल्या केळीप्रमाणे माणसाला कसा अद्धद गदगदून सोडतात. क्वचित शांत मनाला चटके देऊन कोडगेही बनवितात. अशावेळी 'माझ्या मना, बन दगड' अशी कवीची मागणी असावी. पण मन दगड बनल्यावर अश्रूंचे काय ? नात्या-पात्यांचे काय ? कवीचे मन दगड बनत नाही. त्यातूनच कवीच्या श्रद्धा निपजलेल्या आहेत. 'इथे सत्य एक अनुभव' बाकी सर्व झूट, ही कवीची पहिली श्रद्धा. अश्रूंच्या थेंबात हलाहलाची वात जाळून जीवनाचा पथ उजळीत जावे ही कवीची दुसरी श्रद्धा. आणि जनभक्तीच्या शक्तीत चिरंतन मुक्तीचा शोध घेणे ही कवीची तिसरी आणि अखेरची श्रद्धा. 'ऐसा गा मी ब्रह्म' मध्ये पहिल्या आणि अखेरच्या श्रद्धांचा कचकोल उडून गेला आहे. या श्रद्धानिष्ठमुळेच कवी म्हणतो,

"आता आलोच आहे जगात, वावरतो आहे ह्या उघड्या नागड्या वास्तवात जगायलाच आपलेसे करायलाच हवे; कधी दो न घेत; कधी दोन देत" बंदीशाळेच्या अंधारातील बंडवाल्याची दोन घेत दोन देत; उघडया नागडया वास्तवात जगण्याची जिद्द नवसृष्टी निर्माण करण्याकडे लक्ष लावून आहे. स्वेदाच्या थेंबात धरणी नहाते. यंत्राच्या हाताने गोपुरे उभी राहतात आणि मानवी जीवनाची अज्ञात शिखरे धुंडाळण्यास प्रारंभ करतात ते —

"श्रम आणि सत्य । सौंदर्याची गाथा
सारे झूट मिथ्या । याच लोकी ।"

याच श्रद्धेमुळे होय. ही चिरंजीवी श्रद्धा ब्रह्मांडीचा ताप हटण्यास व हरविण्यास सज्ज करते. कुत अंगावर सडलेली दुनिया युगधारेत नहाते ती घडीभर अंधार राहिला तरी नंतर पहाटच आहे या श्रद्धेमुळे होय. 'माफ करा', 'दोन दिवस' या दोन कवितात कवीने सांगितलेली आपल्या जिंदगीची कहाणी ही कोण्या नारायण सुर्वे नामक कवीची कहाणी नसून या अखिल विश्वात सडून जात असलेल्या नी पिचलेल्या अवघ्या श्रमणाऱ्यांची प्राणकहाणी आहे. ती एका जिंदगीच्या बखारीची कहाणी नसून अवघ्या जिंदगीच्या उत्थानाची कथा आहे. म्हणूनच 'माफ करा' मध्ये काळोखाचे कैदी असलेल्या अवघ्या उच्चभ्रू मशालनिघ्यांना 'तुम्ही उगाच धाक दाखवू नका' असे कवी बजावतो. कारण काळोखाचे कैदी बनून गेलेल्यांनी जगणे कठीण झाले असूनही जगायचे आहे अशी जिद्द बाळगणाऱ्यांना काही सांगावे हा वदतोव्याघात आहे. हातातील सारी आयुधे टाकल्यामुळेच काळोखाच्या कैद्यांना बंद्या गुलामाचे जीवन प्राप्त झाले आहे. आणि म्हणूनच चाचपडत, ठेचाळत चालणे सोडून द्यावे असे सांगण्याचा त्यांचा अधिकार गमावला गेला आहे. तसे पोट कुणालाच सुटलेले नाही. दीडवितीचे पोट त्रस्त करतेच आहे. चैत्रमासातील उन्हाप्रमाणे दारिद्र्याचे उन्ह अगतिक करून सोडतेच आहे. सत्याला मरणेच मरावी लागतात आणि असत्याला चरणपूजा बांधावीच लागते. हे चाललेच आहे. दीडदमडीस स्वप्ने फुंकून स्वतःला विकत, उभ्या जगरहाटीत खडे व्हावे लागते हे सुरूच आहे. तरीसुद्धा अंतरी वेदनेचा निखारा घेऊन पुढे पुढे चालताना 'येता का सांगाती' असा कवीचा प्रश्नही आहे. याबाबत कवी लिहितो,

"जगणे कठीण झाले आहे तरी जगायचे आहे,
साहण्यासारखे अजून पुष्कळ साहायचे आहे
घडीभर अंधार राहील, नंतर पहाटच आहे"

कवी पुढे म्हणतो, "ताऱ्यांच्याही पुढची दुनिया माझ्या नजरेत आहे." त्यासाठी सृजनाच्या यात्रेला प्रारंभ झाला आहे. याचनेसाठी झुकलेल्या, ममतेस मुकलेल्या, पराक्रमाने रंगलेल्या, बंदीगृहात गंजलेल्या, जीवनास

कवळणाऱ्या, मृत्यूसही आवळणाऱ्या, भल्यासम भ्रमणाऱ्या आणि यमुनेसम वहाणाऱ्या, नांगराच्या तस फाळाप्रमाणे मुके दुःख गिळून नवे युग रचणाऱ्या साऱ्यांचा या यात्रेत सहभाग आहे. अशा यात्रेत खर्वनिखर्वाचे आकडे बुझतात, मेंदू चक्कर होतात, नफ्यातोट्याचे लष्कर नेस्तनाबूत होते, गणित बापुडे बनते, मातीसह आकाश उठून येते, दारिद्र्याच्या सहाणेवर आभाळाचे रूप उमटते. कुणी साथी असो वा नसो वादळाची वात बनते. हृदयावरचे काळे निळे, डाग, फुलवंतीचे रंगेल स्वप्न घेऊन येतात. 'क्षितिज रुंद होत आहे' मध्ये कवी लिहितो की अशावेळी आपल्या वेदनेला नवा अर्थ येतो, भूमीच्या शुष्क फांद्यावर नवा बहर येतो भूमीच्या गर्भामधून बीज हुंकार देते. सारे गगन नजरेला फिके पडते. परिणाम असा असतो की तडकलेले मन एकसंघ बनते, सृजनाचे क्षितिज रुंद होते कवी लिहितो,

"आज मरण आपुल्याच
मरणाला भीत आहे
आणि मृत्युंजयी आत्मा
पुन्हा धडक देत आहे
— — — —
आणि नव्या सृजनाचे
क्षितिज रुंद होत आहे"

म्हणूनच कवीला दोन दिवस वाट पाहण्यात व दोन दिवस दुःखात गेलेले असले—हे करता करता मन ढोर बनून त्याचे भानच हरपलेले असले तरी डोईवर किती उन्हाळे राहिले आहेत याचा हिशोब सुचतो. धुंद फुललेली रात्र सर्वांगानी भोगता आलेली नसली, सर्वस्वाचे दान दारिद्र्याकडेच गहाण राहिलेले असले आणि भाकरीचा चंद्र शोधण्यातच जिंदगी बरबाद झालेली असली तरी अश्रुवरील श्रद्धाच अश्रूंना मित्र करून घेते, जगमय होऊन दुनियेचा विचार करते. अश्रूनीच दारे ठोठावणाऱ्यांना अश्रूंचीच शाळा काही गोष्टी शिकवून टाकते. कवी लिहितो,

"दुःख पेलावे कसे; पुन्हा जगावे कसे; याच शाळेत शिकलो,

शोत भट्टीत शेकावे पोलाद तसे आयुष्य छान शेकले."

"दोन दिवस वाट पाहण्यात गेले; दोन दुःखात गेले."

शोतभट्टीत पोलाद शेकावे तसे आयुष्य छान शेकल्याने कबर दाबीत पुन्हा निरोप देण्याखेरीज गत्यंतर नाही ही कवीच्या मनाची भावना आहे. या भावनेत खुरटे वारे व भेद यांना वाव नाही. चुलीत विस्तव नसला तरी निखारे कसे फुलतील याची चिंता नाही. हरणाऱ्याने अन्यायावर तुटून पडावे, पिडल्या गेलेल्याने व्यथेवर औषध घ्यावे, वंचिताने स्वतःस फुंकून पावन व्हावे. लखलखत्या पात्यांनी आणि घरघरत्या जात्यांनी अणुअणुच्या कणाकणातून घुमसत उसळत पेटत यावे, धडवीत यावे. आणि विराट श्रमसूर्याच्या-कक्षेत स्वतःस उजळीत मुक्त फिरावे अशी कवीची धारणा आहे. ऐन रणातून माघार घेतली जाऊ नये. मिट्ट काळोखाच्या दिशेचे भुयार गाठले जाऊ नये. मुठीतले खड्ग मागे घेतले जाऊ नये, अशी कवीची वृत्ती आहे. त्याचमुळे कवी सांगतो त्याप्रमाणे,

"अपयशाचे चार कडू
घोट गिळले जरी
विष पचवून उरलो
दहा अंगुळे तरी"

कवीच्या असे सारे हाती आहे. विजेची तुतारी फुंकून, मेघासारखे जमून हा कवी पुढे जाऊ पाहतो, कारण 'अगा या युगाचे सारे तुम्हा हाती' अशी त्याची प्रवृत्ती आहे. यातूनच 'ऐसा गा मी ब्रह्म' मधील ब्रह्मांडास पाठी घालण्याचा आणि दिक्कालांच्या गाठी सोडविण्याचा कवीचा ध्यास आहे. सूर्याची लंगोटी टिचविण्याची, ढगांचा हत्ती दारी बांधण्याची, अमृताने घागरी भरण्याची मनी इच्छा आहे. मात्र कवीस हक्काच्या खोलीस लाचार व्हावे लागावे ही त्याची शोकान्तिका आहे. जगाचे ब्रह्म कसे रिते, रिते, मोकळे मोकळे आहे त्याचे हे चिन्ह होय. पण तरीही विश्वाचे गोकुळ दारी खेळविण्याची आस मेलेली नाही. गुन्हेगार ठरण्याची भीती असूनही गुन्ह्याची नोंद करता येत नसली तरी जगाच्याच काय पण स्वतःच्याही नजरेतून उतरण्याची किमया घडली आहे. आपले मूल्य काय, वजन किती,

एकंदर प्रतिभेची उंची किती याचा अंदाज आता कुठे प्रकट्ट लागला आहे. पण एकूण परिस्थिती अशी आहे की गुन्हा नसताना गुन्हेगार ठरल्याने आणि अपराधीपणाची जाणीव सतत मनात वागत असल्याने कवी लिहितो,

" दिसोदिस मला माझीच करुणा येऊ लागली
आहे
आज शरमेने आकाश मातीही तिरस्कार
धरून आहे. "

कवीची अशी अपराधी जाणीव आहे. म्हणूनच कवी 'तोवर तुला मला' या कवितेत म्हणतो,

" याच वस्तीतून आपला सूर्य येईल
तोवर मला गातच राहिले पाहिजे.... ..
याच वस्तीतून आपले सुख येईल
तोवर तुला मला जगलेच पाहिजे "

या जगण्यामध्ये भोवंडसुद्धा येऊन जाइल पण एकाच जागी त्यांना स्थिरावणे जमले नाही. त्यांना दर वळणावर नवीन मुक्काम करीत जाण्याची सवय जडली आहे, त्यांना जोडलेले घर सोडताना दुःख झाले तर नवल नाही. अशावेळी 'ताकमेढ' हळहळल्यास आश्चर्य नाही. समाजाची बांधिलकी घेऊन उभे राहिलेले हे जीवन खरे तर विमुक्त असे आहे. त्यामुळे समाजाच्या बांधिलकीने पदरी पडलेल्या काही गोष्टीत उगीचता आहे असेही कवीला अधूनमधून वाटते. हातपाय मुडपून झोपता येईल असे घर, सग्यासोयऱ्यांची त्यामधील धावपळ, जीवनाच्या सगळ्या वाटा उंबऱ्याच्या लक्ष्मणरेषेत विसर्जित करण्याची तत्परता हे उगीचच असे वाटले तरी कवीच्या जीवनात याला महत्त्व आहे. 'उगीचच' मध्ये कवी म्हणतो,

" उगीचच जोडली बायकापोरे
सगेसोयरे
उगीचच कुडून घेतले
एक घर-जन्मभर
सर्व वाटा उंबरठयात
विसर्जित केल्या
उगीचच
हेही उगीचच "

पण हे उगीचच कवीच्या जीवनामध्ये उगीचता आणीत नाही. ही उगीचता स्वतः फुलते आणि कवीलाही फुलविते. त्यातून कवी स्वतःलाच रचित जातो. आकाशाच्या मुद्रेवर अवलंबून न राहता, कळप करून ब्रह्मांडात हंबरत न हिंडता, हरेकात वावरूनही हरेकांना दिसू न येण्याचे गुपित या उगीचतेने रचले आहे. त्यामुळे हे असे कसे असा जसा इतरांना प्रश्न पडला आहे तसाच आम्ही असे कसे असा कवीला स्वतःलाही प्रश्न पडला आहे. त्याचे उत्तर मिळालेले नाही, मिळणेही कठीण आहे. मात्र हमेशा जमवून घेऊन जगणे कठीण होऊन गेले आहे. साहजिकच ह्या उगीचतेची एवढेच नव्हे तर अखिल विश्वाच्या संबंधाचीच नाळ कापून टाकावी म्हणजे सारे कसे गडीचूप होऊन जाईल असे कवीला वाटून गेले आहे. पण काय असेल ते असो, कैक ऋतु उडून गेले असूनही नाळ कापून समाजरहित होण्याची हिम्मत झालेली नाही. अशी नाळ कापायची म्हणजे समाजाची बांधिलकी फेकावयाची. तशी ती टाकावयाची म्हणजे निःसंग व्हावयाचे. त्यासाठीसुद्धा आत्म्याची हिम्मतबाज पूर्वमंजुरी लागते. केवळ त्या कल्पनेनेही जीव थरारून उठतो. लौकिकार्थाने बंद हृदयाची ही कहाणी उरात जपून, जगात वावरताना कायम दुव्यांची अपेक्षा करावी यात नवल काहीच नाही. अब्रूदारांच्या जगात बेअब्रूची चिंता वहावी हे अपरिहार्यच आहे. साहजिकच दररोज स्वतःला आवरीत धीर देत जगणे-कठीण होत आहे. त्यातूनच विद्रोहाचे पाणी केव्हा पेटेल, कोठारात काडी केव्हा पडेल, त्याचा भडका केव्हा उडेल याची हमी देणे कठीण बनत आहे. विझता विझता स्वतःबरोबरच दुसऱ्यालाही प्रकाश देत जगावे यासाठी प्रयत्न आहे पण पाडयापाडयावर इमान विकत घेणारी दुकाने भेटताहेत. डोकी गहाण टाकणारे महाभाग मिळताहेत असा हा सर्वत्र कचकोल उडालेला असताना कवीची जिद्द ही की

" अशा बेईमान उजेडात एक वात जपून नेताना
विझता विझता स्वतःला सावरलेच नाही,
असेही नाही. "

कवी तळपत्या तलवारीचा पुरस्कर्ता असला, लाल बांगेचा पाईक असला तरी जीवनाचा अर्थ जाणू इच्छित असल्याने त्याची कविता सर्वांगानी फुलोरून येते.

जीवनात काही अपरिहार्य आहे, काही अनिवार्य आहे, काही अटळ आहे, ते घडणार, होणार त्याला मोडता कोण नी कसा घालणार ? मार्ग दोनच. एक दाती तृण धरून शरणागत होणे आणि दुसरा लढता लढता धारातीर्थी पडणे. कवीच्या दुःखाने दुसरा पत्करला आहे. जीवनापासून दूर जावे तर पळून कुठे व कसे जावे ? मग जीवनाला अर्थ तरी काय ? एकस्थानेच गज तोडून, वाकवून करायचे काय ? कोणाला बोलवावे ? – स्वर्गाला आमंत्रित करावे तर स्वर्गासारखे हे सारे आहेच कुठे ? यातूनच कवीला कोपऱ्यातील तलवारीकडे बोट दाखवावे लागते. त्याच्यावर नशीब घासून पुसून घ्यावे असे ठरते. त्यासाठी कवीची 'ऊठ' अशी हाक आहे. या उठण्यात निर्बलतेचा नाश आणि उत्थानाची बैठक किंबहुना उत्थानाच्या बैठकी-बरोबरच निर्बलतेचा नाश अशी ही मालिका आहे. सुर्व्यांच्या सारख्या लोककवीला हे अस्तित्वाचे भान अधिक जाणवावे यात नवल काहीच नाही.

श्री. सुर्वे यांची सगळीच कविता आत्मनिवेदनी आहे. मात्र खाजगी आत्मनिवेदनात ती रुतून बस-लेली नाही. त्यामुळे व्यक्तिगत रडगाण्यांची ती कंटाळवाणी कर्मकथा नाही. बेतून दिलेल्या आयुष्याची ती कथा आहे, पण त्या कथेला त्या चौकटी पलि-कडील गहिऱ्या रंगांची साथ आहे. त्यामुळेच सुर्वे यांना आपल्या कवितांमधून सुंदर जगाची स्वप्ने पडतात. हे सर्व स्वप्न कुणाला विश्वसनीय वाटेल, कुणाला विश्वसनीय वाटणार नाही. सुखी, संयमी आणि संतुल जीवनाला स्वप्ने पडत नाहीत. वेदनांच्या फुलण्यामध्ये स्वप्नांचे उमलणे असते, जिथे प्रथम जिवंत राहण्याचाच प्रश्न असतो तिथे ही वेदना सर्वां-गाने फुटत असते. सुर्व्यांच्या बाबतीत जिवंत राहण्या-चाच प्रश्न अधिक तीव्रतेने पुढे आला. जिथे जगण्या-चेच वांधे होतात तिथे तत्त्व, नीती यांचे शेण होते. जगण्यासाठीच जवळ काही नसते तिथे जीवन उध्वस्त व्हायलाही काही लागत नसते. परंतु सुर्वे यांचा पिंड हा असा उध्वस्ततेत जमा होणारा नाही. जन्माबरोबरच दुःख, दारिद्र्य, अपमान यांचा वारसा त्यांच्या जीवनाला मिळाला असल्याने थरकाप उडविणारे दारिद्र्य त्यांना भिववीत नाही. संघर्षाची तीव्र धार त्यांना झगडायला शिकविते, अनुभवलेल्या दुःखाची गाथा लिहिते. – त्या दिवसा-तल्या भिन्न भिन्न आठवणींचा खजिना हेच सुर्वे यांच्या जीवनाचे आणि त्यांच्या कवितेचे खरे रहस्य आहे. सुर्वे यांनी अनुभविलेल्या दुःखद, क्रूर, गुंतागुंतीच्या प्रसंगांनी त्यांच्या कवितेला सजीव केले आहे. वस्तुतः क्रूर, गुंतागुंतीमुळे भय वाटावे, भयाचे घृणेत रुपान्तर व्हावे. पण सुर्वे यांच्या बाबतीत असे घडलेले नाही. जीवनात कोणताही एक भाव स्थायी नसल्याने दुःख, विषाद किंवा आनंद यांचा एकच भाव चेहऱ्यावर कायम ठेवला तर चेहरा भावशून्य होतो, जीवन अर्थशून्य बनते. हे सुर्वे यांना माहित आहे. माणसाच्या जीवनातील अनेकविध प्रसंग खूपसे काही हरखडी हरवत असतात. मर्यादा संपली की कल्पना आणि सौंदर्य यांच्या पूर्ण अभावामुळे स्टंटबाजी व पागलपणा यांना आमंत्रण देतात. सुर्व्यांनी स्वतःला त्यापासून अलिप्त राखले आहे; त्याचे त्यांना भान आहे; त्यामुळेच माणूस व त्याच्याबरोबरचा मानवी समाज, त्याच्या अवती भोवतीचा परिसर यांच्यातील क्रूरतेचे तांडव व घृणेचा कल्लोळ यांच्याशी सामना करण्याची ताकत येते. सुर्वे यांच्या कवितेत ती आली आहे. भुकेची जाणीव, जिवंत राहण्याची लढाई यांची सुर्वे यांची कविता सर्वार्थाने साक्षीदार आहे. त्यामुळे ती स्वतःचा बाज घेऊन प्रकटत राहिली आहे.

श्री. स. आ. सप्रे

बर्ट्रांड रसेलचा एक सर्वांगसुंदर पण उपेक्षित ग्रंथ

फ्रीडम् ॲण्ड ऑर्गनायझेशन[1]

आदर्श व्यक्तीचे रसेलने एका ग्रंथात फारच सुरेख वर्णन केले आहे. तो म्हणतो अशा व्यक्तीच्या मनोविश्वात अखिल विश्वाचे छोटेसे प्रतिबिंब दिसले पाहिजे. अवकाशाची सखोलता आणि व्यापकता, ग्रहमालेची निर्मिती, भूगर्भशास्त्रानुसार झालेली पृथ्वीची स्थित्यंतरे व मानवजातीचा इतिहास यांच्या ज्ञानाने त्याचे व्यक्तिमत्त्व उजळून निघाले पाहिजे. ज्ञान नुसते कोरडे असून चालणार नाही तर ज्ञानाबद्दल एकप्रकारची आसक्ती व आत्मीयता असली पाहिजे. या आदर्शाप्रमाणेच रसेलचे मनोविश्व संपन्न होते. तर्कशास्त्रापासून इतिहासापर्यंत अनेक विषयात त्याची प्रज्ञा व प्रतिभा यांचा अप्रतिहत असा संचार चालू होता.

त्याच्या बुद्धिमत्तेला अगम्य असा विषयच नव्हता असे म्हटले तरी चालेल. विविध विषयात तो रममाण होऊ शके आणि एकाच वेळी त्याचे अनेक विषयांचे चिंतन व मनन चालू असे. आणि तो केवळ पुस्तकी पंडित नव्हता. मानवजातीच्या कल्याणासाठी त्याने वृद्धापकाळातही अत्यंत धडाडीने अनेक चळवळी चालू केल्या. त्याची भाषाशैली अप्रतिम होती. तो एक स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय होऊ शकेल, हा सिडने हूकने व्यक्त केलेला अभिप्राय अगदी सार्थ आहे. त्याच्या लिखाणात लालित्य ओतप्रोत भरून राहिलेले आहे आणि म्हणूनच गणिती असूनही वाङमयाचे नोबेल पारितोषिक तो मिळवू शकला.

रसेलच्या उद्योगप्रियतेचा विचार केला म्हणजे मोठा अचंबा वाटतो. ९० वे वर्ष उलटून गेल्यावरही तो दररोज १५ तास काम करीत असे. खरोखर तो चिरतरुणच होता. आयुष्यभर प्रखर अशी ज्ञानाराधाना केली तरी त्याची चित्तवृत्ती नेहमी प्रसन्न असे. विद्वत्तेमुळे तिला जडत्व प्राप्त झाले नव्हते. त्याच्या अत्यंत अवखळ अशा विनोदवृत्तीत तिळमात्रही फरक पडला नव्हता. आणि या विलक्षण अशा उद्योगी पुरुषानें ‘ निरुद्योगीपणाची ’ खुसखुशीत कैफियत लिहून लोकांना आश्चर्यचकित केले. वयाच्या ९३ व्या वर्षी जी. स्पेन्सर ब्राऊन या तरुण गणितज्ञाबरोबर त्याच्या नवीन सिद्धांताबद्दल तो चर्चा करू शकला. आपले संशोधन रसेलखेरीज इतर कोणास कळणार नाही अशी ब्राऊनची खात्री होती म्हणून रसेलने आपल्या संशोधनाचे परीक्षण करावे असा खास आग्रह ब्राऊनने धरला होता. वास्तविक गणिताचा व्यासंग सुटल्यास अनेक वर्षे झाल्यानंतर त्यातील नवीन संशोधन समजून घेणे हे एक मोठे बौद्धिक दिव्यच आहे. रसेल म्हणून याबाबत अत्यंत साशंकच होता. परंतु हा नवीन विषयही रसेलने अगदी थोड्या वेळात आत्मसात केला आणि त्या तरुण गणितज्ञाच्या संशोधनाचे यथार्थ मूल्यमापन केले.

तर्कशास्त्र, गणित व तत्त्वज्ञान या विषयांच्या खालोखाल रसेलच्या आवडीचा विषय म्हणजे इतिहास. सर्व दिवसभर तर्कशास्त्रातील बिकट समस्यांचा उलगडा करण्यात तो मग्न असे. त्यानंतर सायंकाळी तो इतिहासाच्या अभ्यासाकडे वळे. तो व त्याची प्रथम पत्नी सायंकाळी इतिहासाचे मोठ्याने वाचन करीत असत. सन १८९६ ची ही हकिकत आहे. इतिहासाचा असा नियमित व्यासंग असल्यामुळे रसेल हा इतिहासाचाही गाढा पंडित होता. त्याच्या लिखाणात येणारे ऐतिहासिक दाखले पाहिले म्हणजे मन विस्मित होते. ‘ हिस्टरी ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी ’ व ‘ विज्डम ऑफ दि वेस्ट ’

१. प्रथम प्रकाशन १९३४

हे तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासावरील त्याचे ग्रंथ सुविख्यातच आहेत. परंतु त्याच्या इतिहास-लेखनकलेचा परमोत्कर्ष त्याच्या 'फ्रीडम् अॅण्ड ऑर्गनाझेशन्' या अभिजात ग्रंथात झालेला आढळतो. हा ग्रंथ त्याने पीटर स्पेन्स या सुन्दर तरुणीच्या सहकार्याने लिहिला. पुढे त्याने तिच्याशी विवाह केला. हीच रसेलची तिसरी पत्नी पॅट्रिशिआ रसेल. ह्या ग्रंथाचा लेखनकाल अत्यंत आनंदमय होता असे रसेलने आत्मचरित्रात लिहिले आहे. प्रणयाचे प्रसन्न वातावरण या ग्रंथात दरवळत आहे असा भास होतो. हा ग्रंथ त्यामुळे कमालीचा आकर्षक व बांधेसूद झाला आहे.

सन १८१४ ते १९१४ या शंभरवर्षांच्या कालावधीत झालेल्या राजकीय स्थित्यंतरांची कारण-मीमांसा करणे हा या ग्रंथाचा उद्देश आहे. हा ग्रंथ म्हणजे एक अभिजात नाटयकृतीच आहे. तिचा पहिला अंक सुरू होतो तो नेपोलिअनच्या पराभवापासून. तिचा शेवटचा अंक म्हणजे पहिल्या महायुद्धाची नांदीच होय.

या कालखंडात प्रचंड उलाढाली झाल्या, औद्योगिकीकरणामुळे एक नवीनच युग सुरू झाले. अर्थशास्त्र आणि राज्यशास्त्र यांचा विकास होऊन त्यातील नवीन विचारप्रणाली प्रभावी ठरू लागल्या. कार्ल मार्क्सने आपले समाजवादाचे व्यापक व क्रांतिकारक तत्त्वज्ञान याच कालखंडात मोठ्या आवेशाने जगापुढे मांडले. भांडवलशाहीचा कल्पनातीत असा उत्कर्ष होऊन तिची परिणती अघोरी साम्राज्यवादात झाली, आणि अशा रीतीने जग महायुद्धाच्या उंबरठयावर येऊन ठेपले. या नाटयमय उलाढालींचे अत्यंत प्रभावी असे चित्रण रसेलने या ग्रंथात केले आहे.

त्यातील व्यक्तीचित्रे अत्यंत रेखीव आणि सजीव आहेत. मानवी जीवनातील सुखद आणि [दुःखद प्रसंगांचे त्यातील चित्रण हृदयस्पर्शी आहे. अनन्वित अन्याय, कमालीचे क्रौर्य, सुलतानी जुलूम आणि अंध विद्वेष या मानवी जीवनातील घृणास्पद भावनांबरोबर अतीव कारुण्य, वात्सल्य, प्रीति, धीरगंभीर तत्त्वचिंतन व सहृदय मानवता या उदात्त मानवी मनोव्यापारांचेही हृदयंगम चित्रण त्यात आहे. मानवी स्वभावातील अगाध वैचित्र्य आणि जीवनातील चित्रविचित्र असे विविध प्रसंग यांचेही त्यात कलात्मक चित्रण आहे. त्यातील तात्त्विक चर्चा स्फटिकाप्रमाणे स्वच्छ व सुबोध आहे. असे हे अनेक रंगदार धागे ग्रंथातील मध्यवर्ती सूत्राभोवती मोठ्या कौशल्याने गुंफलेले आहेत. उत्कृष्ट शिल्पकलेतील रेखीवता व प्रमाणबद्धता यांचा या ग्रंथात आपल्याला प्रत्यय येतो. अभिजात चित्रकलेतील रंगसंगती त्यात आपल्याला आढळते. उत्कृष्ट ललित वाङ्मयातील भाषेप्रमाणे या ग्रंथातील भाषा अत्यंत सुगम, ओघवती आणि नादमधुर आहे. भावसौंदर्याबरोबरच विचारसौंदर्याचा अभिजात असा आविष्कार त्यात आपल्याला आढळतो. या गुणवत्तेमुळे हा ग्रंथ जितका हृद्य झाला आहे तितकाच तो विचारप्रवर्तकही आहे.

इतिहासलेखन ही एक अत्यंत अवघड अशी कला आहे. त्याकरिता एका विवक्षित प्रतिभेची अवश्यकता आहे. नुसत्या पांडित्याने इतिहासलेखन निर्जीव होते. पांडित्याला प्रतिभेची जोड असली पाहिजे. प्रतिभेमुळे पांडित्य सजीव होते व पांडित्यामुळे प्रतिभेला शिस्त लागते. पांडित्य आणि प्रतिभा यांचा दुर्लभ मिलाफ आपल्याला या ग्रंथात आढळतो, या सर्वांगसुंदर ग्रंथाची सिडने हूक याने म्हटल्याप्रमाणे प्रथम पासून थोडीबहुत उपेक्षाच झाली. आता तर त्याचा जवळ जवळ विसरच पडला आहे.

ह्या ग्रंथातील व्यक्तिचित्रे अत्यंत संस्मरणीय आहेत. त्यातील विविधता मनोवेधक आहे. रशियाचा झार अॅलेक्झांडर, फ्रान्सचा १८ वा लुई, जर्मनीचा फ्रेडरिक विल्यम वगैरे राजेलोकांचा समावेश त्यात आहे. मेटरनिच, कॅसलरीघ, टॅलेरंड, बिस्मार्क यासारखे मुत्सद्दी त्यात आहेत. माल्थस, जेम्स मिल, जॉन स्टुअर्ट मिल, रॉबर्ट ओवेन, बेंथॅम, रिकार्डो व कार्ल मार्क्स यासारखे तत्त्वचिंतक व अर्थशास्त्रज्ञ आहेत. रॉकफेलर, कार्नेजी व पीरपाँट मॉर्गन यासारख्या उद्योगपतींचाही त्यात समावेश आहे. ब्लूशर व वेलिंगटन ह्या सेनापतीबरोबर शेले व बायरन हे कवीही त्यात आहेत.

अमेरिकेचे राष्ट्राध्यक्ष जेफरसन, जॅक्सन व लिंकन यांचाही आपल्याला परिचय होतो. तसेच मॅडम क्रूडेनेर सारखी विचित्र भविष्यवादिनीही आपल्याला भेटते. आणि या सर्वाबरोबर लौकिक अर्थाने सामान्य परंतु खरोखरी लोकोत्तर अशा मॅरेलमुळे जीवनातील उदात्ततेचा आपल्याला भव्य साक्षात्कार होतो !

रसेलला व्यक्तीची अचूक पारख होती. कोणाही व्यक्तीच्या अंतरंगाचा शोध तो बरोबर घेऊ शके. वरवरच्या देखाव्याने तो फसत नसे. त्याच्या आत्मचरित्रातील स्मृतिचित्रे या गुणामुळे अविस्मरणीय झाली आहेत. त्यातील जोसेफ कोनराडचे व्यक्तिचित्र जागतिक वाङमयात अमर ठरेल इतके हृदयस्पर्शी उतरले आहे. अत्यंत मोजक्या शब्दात व्यक्तिमत्वातील सर्व रंग व छटा व्यक्त करण्याचे त्याचे कौशल्य खरोखरीच असामान्य आहे.

प्रभावशाली बिस्मार्क

या ग्रंथातील व्यक्तिरेखा इतक्या मनोज्ञ आहेत की उदाहरणादाखल कोणत्या निवडाव्यात हे ठरविणे कठीण आहे. परंतु त्यातल्या त्यात बि स्मा र्क ची व्य क्ति रे खा अत्यंत सुस्पष्ट आणि धारदार आहे. बिस्मार्कचे विलोभनीय व्यक्तिमत्व आणि त्याच्या स्वभावातील परस्परविरोधी भावनांचे रसेलने केलेले चित्रण केवळ संस्मरणीय आहे. त्याचा पुढील सारांश अत्यंत त्रुटित आणि शैलीच्या दृष्टीने अगदीच असमर्थ असल्यामुळे मुळातील व्यक्तिचित्रातील रूपरंग त्यामध्ये उतरणे शक्यच नाही. परंतु मूळच्या व्यक्तिचित्राची थोडीतरी कल्पना येईल.

बाल्यावस्थेत बिस्मार्क खेड्यातील वातावरणाशी संपूर्णतः एकरूप झालेला होता. गुराखी, घोडे व कुत्रे हेच त्याचे मित्र. तरुणपणी अत्यंत हूड आणि दांडगट म्हणून त्याची ख्याती होती. आपल्या शिक्षकाबद्दल त्याला आदर असा नव्हताच. १७ व्या वर्षी गॉटिंजन विश्वविद्यालयात तो दाखल झाला. तो स्वतःला निरीश्वरवादी आणि लोकशाहीचा पुरस्कर्ता समजे. आपल्या वर्गबंधूंना तो द्वंद्वयुद्धाचे नेहमीच आव्हान देत असे. आणि त्यात त्याचा विजय ठरलेलाच ! अभ्यासात तर त्याचे मन मुळीच रमत नसे. त्याला आवड होती फक्त शेतीची आणि शेतीचा मात्र त्याने मनापासून सर्वांगीण अभ्यास केला होता. बायरन हा त्याचा आवडता कवी. शिकारीची त्याला विलक्षण ओढ. मदिरा आणि मदिराक्षी यांचे त्याला अतोनात वेड होते. अगणित प्रेम प्रकरणात तो सापडलेला होता. आपली मुलगी त्याच्या सहवासात येऊ नये म्हणून माता नेहमी दक्ष असत. एकदा तर एका इंग्रज तरुणीच्या प्रेमाने तो व्याकुळ झाला आणि तिचा त्याने युरोपभर पाठलाग केला.

तरुणपणी त्याच्या मनात असाही विचार येऊन गेला की आपण ब्रिटिश सैन्यात दाखल होऊन भारतात जावे. पण भारतीयांनी आपले वाईट काय केले आहे ? असा विचार करून ही कल्पना त्याने आपल्या डोक्यातून काढून टाकली!

वयाच्या २७ व्या वर्षी बिस्मार्क इंग्लंडला गेला आणि त्याच्यामध्ये एक प्रकारची मानसिक क्रांतीच झाली. तो देश, तेथील लोक व त्यांचे रीतरीवाज त्याला एकदम पसंत पडले. या प्रवासानंतर खेड्यात त्याचे मन रमेना. नोकरी करणे तर त्याच्या रक्तातच नव्हते. एका पत्रात त्याने लिहिले आहे की मला हुकूम देणे आवडते; हुकूम पाळणे माझ्या जिवावर येते.

त्याची इच्छाशक्ती जबरदस्त होती. तशीच त्याची महत्त्वाकांक्षाही मोठी. सन १८६२–१८७१ या कालावधीत त्याने केलेल्या कार्याला जगाच्या इतिहासात तोड नाही. राजाचा त्याला पाठिंबा नव्हता. राणी, राजपुत्र व राजस्नुषा हे सर्व त्याच्या विरुद्ध होते, लोकमतही त्याला प्रथम अनुकूल नव्हते. अशा प्रतिकूल परिस्थितीत त्याने नवीन जर्मन राष्ट्र निर्माण केले, त्याला सामर्थ्यशाली आणि आक्रमक बनविले. त्याचे राजकारण समजू शकेल असा मुत्सद्दीच त्यावेळी इतर देशात विद्यमान नव्हता. डिझरायली सारख्या चतुर मुत्सद्यालाही त्याच्या राजकारणाचा थांगपत्ताच लागला नाही.

बिस्मार्क हा आदर्श पती होता. आपल्या पत्नीवर त्याचे चिरंतन प्रेम होते. पत्नीच्या आणि मुलांच्या

सुखदुःखाशी तो एकरूप होई. इतकेच काय आपल्या पाळलेल्या प्राण्याबद्दलही त्याला फार जिव्हाळा होता, अतीव कारुण्य आणि निर्घृण क्रौर्य या दोन्ही परस्परविरोधी वृत्ती त्याच्यामध्ये प्रकर्षाने नांदत होत्या. कोणत्याही फ्रेंच गावात काही दगा-फटका झाल्यास तेथील प्रत्येक पुरुषाला फाशी द्यावयाचे असा त्याचा सक्त हुकूम होता. एका प्रसंगी एका फ्रेंच महिलेने आपल्या पतीबद्दल याबाबत रदबदली करण्याचा प्रयत्न केला. बिस्मार्कने तिचे म्हणणे अगदी मोकळेपणाने ऐकून घेतले आणि नंतर मात्र त्याच्या गळ्याभोवती रेघ काढून त्याला आताच फाशी दिले जाईल असे अगदी निर्विकारपणे सांगितले ! आणि हाच बिस्मार्क एका लढाईनंतर रणांगणावरून जात असताना तेथील सैनिकांची प्रेते पाहून चरकला, आपला मुलगा हर्बर्ट हाही एक दिवस एखाद्या रणांगणावर असाच मृत होऊन पडलेला असेल या नुसत्या कल्पनेने तो अत्यंत अस्वस्थ झाला, अगदी विव्हळ झाला !

सामान्य पण असामान्य मॉरेल

विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी आफ्रिकेमध्ये युरोपिअन राज्यकर्त्यांनी कमालीचा धुमाकूळ घातला. त्यावेळी कांगो नदीच्या खोऱ्याचा ताबा बेल्जयमचा राजा लिओपाल्ड याच्याकडे होता. ख्रिश्चन धर्माचा प्रसार करून आपण तेथील लोकांचे कल्याण करणार असल्याचा मतलबी प्रचार प्रथम त्याने मोठ्या खुबीने केला. परंतु प्रत्यक्षात त्याने केलेल्या क्रूरकर्मांना तोडच नाही असे म्हणावे लागेल.

रबराच्या व्यापारावर त्याने अफाट संपत्ती मिळविली. हा कच्चा माल आपल्याला कमीत कमी खर्चात मिळावा म्हणून त्याने अमानुष कृत्ये केली. उदाहरणार्थ प्रत्येक खेड्याने किती माल दिला पाहिजे हे ठरविण्यात आले होते. त्यात काही कमतरता पडल्यास त्या गावातील स्त्रियांना पकडून ओलीस ठेवण्यात येई व त्यांचे शील भ्रष्ट करण्यात येई. तेथील लोकांच्याच फौजांना आपल्या भाऊबंदावर अनन्वित अत्याचार करण्याची सत्ती करण्यात येई. या सैनिकांना त्यांना पुरविलेल्या दारुगोळ्याचा बरोबर हिशोब द्यावा लागे. हिशोबाच्या सोयीसाठी खर्च केलेल्या प्रत्येक काडतुसामागे मृत देहाचा उजवा हात दाखल करावा लागे. काडतुसे इतर कारणाकरिता खर्च झाली किंवा वाया गेली तर हे सैनिक जिवंत व्यक्तीचाच उजवा हात कापून आणीत व आपला हिशोब पुरा करीत. अशा तऱ्हेच्या भयानक अत्याचारामुळे तेथील वन्य जमातीची लोकसंख्या १५ वर्षांत २ कोटीपासून ९० लाखावर येऊन ठेपली. ही अत्याचाराची भयप्रद कहाणी जगाला कळू नये म्हणून अगदी कडेकोट बंदोबस्त करण्यात आला होता. त्यामुळे जगाला मात्र केवळ संपत्तीचा धूर दिसत होता. रबराचा व्यापार करणाऱ्या या कंपनीच्या एका शेअरची किंमत २५० फ्रँक होती ती १६००० फ्रँक इतकी वाढली. राजा लिओपाल्ड सुंदर नर्तकींच्या सहवासात आणि सुखविलासात सदैव दंग होता. ही सर्व संपत्ती तेथील लोकांच्या रक्ताने डागळलेली आहे, शापलेली आहे याची जगाला कल्पनाच नव्हती.

हा आघोरी अन्याय सुसंस्कृत जगाच्या वेशीवर धैर्याने मांडण्याचे श्रेय इ. डी. मॉरेल या व्यक्तीला दिले पाहिजे. मॉरेल हा लिव्हरपूल येथील एका शिपिंग कंपनीत साधा कारकून होता. त्याला फ्रेंच भाषा येत असल्यामुळे कंपनीच्या कामासाठी बेल्जयममध्ये पाठविण्यात येई. त्यामुळे बोटीच्या मालवाहतुकीच्या व्यवहारातील सर्व बारकावे त्याला माहित होते. हे काम करीत असताना या व्यापारात दडलेल्या अतिभयानक अशा कृष्णकृत्यांची त्याला चांगलीच कल्पना आली. ही कृष्णकृत्ये त्याने आपल्या वरिष्ठांच्या नजरेस आणली तर त्याचे बक्षीस म्हणून त्यालाच नोकरीवरून काढून टाकण्यात आले !

मॉरेल एकाकी होता, निर्धन होता. त्याला प्रथम प्रथम साहाय्य कोणाचेच नव्हते. परंतु त्याने मोठ्या निर्धाराने या अन्यायाविरुद्ध रणशिंग फुंकले. आपल्या लेखणीच्या सामर्थ्याने विलक्षण लोकजागृती केली. त्यामुळे सर्व सुसंस्कृत जग खडबडून जागे झाले. याचा योग्य तो परिणाम होऊन कांगोच्या खोऱ्याचा कारभार लिओपाल्डकडून काढून बेल्जियम सरकारकडे सुपूर्द करण्यात आला.

आणि ही अतिभयानक अशी रानटी राजवट संपुष्टात आली.

मॅरिलच्या या लोकोत्तर र्याला जगाच्या इतिहासात तोड नाही. राजकीय सत्याचा इतक्या निर्धाराने पण साधेपणाने प्रचार आणि पुरस्कार करणारी व्यक्ती आपल्याला माहित नाही असा रसेलने त्याचा गौरव केला आहे.

व्यक्ती तितक्या प्रकृती

या ग्रंथात अनेक मनोवेधक घटनांचा रसेलने मोठा खुबीदार उपयोग केला आहे. व्हिएन्ना काँग्रेसच्या वेळी परकीय वकिलातीतील मोलकरणींमार्फत आस्ट्रियन सरकार गुप्त बातम्या मिळवीत असे. या आस्ट्रियन मोलकरणी फाडून टाकलेले कागदपत्र गोळा करून आपल्या सरकारच्या स्वाधीन करीत. परंतु कॅसलरीघ या ब्रिटिश परराष्ट्र मंत्र्याने आपल्या मोलकरणी इंग्लंडहून आणल्यामुळे आस्ट्रियन सरकारची मोठीच कुचंबणा झाली ...बॅरोनेस क्रुडेनेर ही भविष्यवादिनी म्हणजे एक विचित्र वल्लीच होती. तिने फरान्स सोडून जाताना आपल्या प्रियकराला गड्याचा गुप्त वेष देऊन बरोबर नेले व ही गोष्ट आपल्या नवऱ्याला खुलेपणाने सांगूनही टाकली. एका तरुणाचे तिच्यावर फार प्रेम होते. तिला भेटण्यास तो फारच आतुर होता. पण मोठी आश्चर्याची गोष्ट अशी की तिला अभिवादन करताच तो त्याचक्षणी मरून पडला. या घटनेचा तिच्यावर फारच परिणाम झाला ..... पहिल्या पतीपासून घटस्फोट मिळण्यापूर्वीच लेडी हॉलंड लॉर्ड हॉलंडबरोबर राहात होती. लॉर्ड मेलबोर्नची पत्नी बायरनवर फिदा झाली होती. तिने बायरनचा इतका पाठपुरावा केला की बायरन तिला विटला. लेडी ऑक्सफर्डही बायरनवर आसक्त होती. पण तिच्या प्रीतीला मात्र बायरनकडून योग्य तो प्रतिसाद मिळाला. लेडी आक्सफर्डला इतरही आणखी प्रियकर होते आणि त्यामुळे तिच्या अपत्यांना 'ऑक्सफर्ड मिसलिनी' म्हणतात .... इंग्लंडमध्ये त्याकाळी लहान मुलांना कारखान्यात अत्यंत निर्दयपणे राबवून घेत. एकदा एक मूल रात्री अकरा वाजता घरी परत आले तर पहाटे दोन वाजता दचकून जागे होऊन कारखान्याकडे लंगडत चालू लागले. सकाळी वेळेवर हजर राहिले नाही तर अत्यंत कडक शिक्षा करण्यात येई त्याची ही विलक्षण दशहत! ....जॉन स्टुअर्ट मिलचे शिक्षण आपल्या वडिलांच्या देखरेखी खालीच सुरू झाले. वयाच्या तिसऱ्या वर्षी ग्रीक भाषेचा अभ्यास त्याने सुरू केला. लॅटिन वयाच्या सातव्या वर्षी. त्याचवर्षी प्लेटोचे सहा संवाद. त्याखेरीज इतिहासाचे विस्तृत वाचन याच वयात त्याने केले होते... सन १८४७ मध्ये लहान मुलांच्या कामाची कमाल मर्यादा कायद्याने १० तास ठरविण्यात आली तर 'इकॉनॉमिस्ट' या पत्राने 'उद्योगधंद्याचे आता मरण ओढवले' असा आक्रोश आरंभिला ..... जेफरसनला अनेक विषयात रस होता. एका पृच्छकाने अमेरिकेबद्दल काही माहिती विचारली तेव्हा ती सर्व माहिती मोठ्या उत्साहाने त्याने पुरवली. त्यात ३५ नद्यांची माहिती होती ...... रॉकफेलरने शपथेवर खोटी साक्ष दिली असताना त्याला काहीच शिक्षा झाली नाही. मला माझी संपत्ती देवाने दिली आहे असे तो मोठ्या दिमाखाने सांगत असे. .... अँड्रू कार्नेजी हा एवढा बडा उद्योगपती पण मोठेपणीही आपल्या आईचा त्याला मोठा धाक होता. त्याचा वाङ्‌निश्चय झाला होता तरी आईच्या धास्तीने तिच्या मृत्यूपर्यंत म्हणजे त्याच्या वयाच्या ५१ व्या वर्षापर्यंत तो विवाह करू शकला नाही. .... मॉर्गन आणि कार्नेजी यानी ४० कोटी डॉलरचा व्यवहार केवळ १५ मिनिटात पुरा केला. .... बिस्मार्कनंतर जर्मनीच्या परराष्ट्रीय धोरणाची सूत्रे हॉलस्टाइनकडे आली. शेळ्या पाहिल्या की त्याचा थरकाप होई. याचे कारण म्हणजे लहानपणी शेळ्यांच्या कोंडवाड्याला आग लागली असताना त्याच्या वडिलांनी शेळ्या वाचविण्याचा प्रयत्न केला. परंतु शेळ्या इतक्या बेफाम धावत सुटल्या होत्या की त्यांनी तुडविल्यामुळे त्याचे वडील मरण पावले. ..... रशियाचा झार निकोलस हा अगदी आपल्या बायकोच्या मुठीत होता. राजकारणाचा त्याला तिटकारा होता. आपल्या पत्नीवर व मुलांवर त्याचे उत्कट प्रेम होते. सायकलवरून बागेत फेऱ्या मारण्याचा त्याला छंद होता. बायकोचा पाय दुखू

लागला तर तो अस्वस्थ होई. परंतु राज्य गेले ह्याची त्याला खंत नव्हती. रशियन राज्यक्रांतीच्या ऐन रणधुमाळीत त्याला दुःख झाले ते मुलांना गोवर आला त्याचे !

मार्क्स आणि मार्क्सवाद

या ग्रंथात मार्क्सवादाचे रसेलने केलेले विवेचन अत्यंत सुबोध, सुस्पष्ट आणि समतोल आहे. मार्क्सवादाचे त्याने केलेले मूल्यमापनही तसेच मार्मिक आणि मूलग्राही आहे. मार्क्सवादाचा रसेलने सखोल अभ्यास केलेला होता. त्याकरिता सन १८९५ मध्ये आपल्या पत्नीसह काही काळ तो जर्मनीत जाऊन राहिला होता. तेथे मार्क्सच्या 'कॅपिटल' ग्रंथाचे तिन्ही खंड त्याने आत्मसात केले. त्याचा पहिला ग्रंथ 'जर्मन सोशल डेमॉक्रसी' हा सन १८९६ मध्ये प्रसिद्ध झाला. त्यामध्ये त्याने मार्क्सवादाचा परामर्श घेतलेला आहे.

मार्क्सची व्यक्तिरेखा

मार्क्सच्या जीवनाचे रसेलने रेखाटलेले चित्र अत्यंत हृद्य आहे. तो म्हणतो जर्मनीतील वास्तव्यामुळे मार्क्स व्यापक स्वरूपाच्या सिद्धांतांची मांडणी करू शकला. फ्रान्समधील वास्तव्यामुळे तो क्रांतिकारक झाला तर इंग्लंडमधील वास्तव्यामुळे तो विद्वान झाला. मार्क्सच्या कम्युनिस्ट जाहीरनाम्याला प्रचार वाङ्मयात तोड नाही. त्यातील उत्स्फूर्त आवेश, सुस्पष्टता, जिद्द व नवीन तात्त्विक दृष्टिकोन यामुळे जागतिक वाङ्मयात या जाहीरनाम्याचे स्थान अढळ आहे. कॅपिटल हा ग्रंथ मार्क्सने लिहिला नसता तरी केवळ या जाहीरनाम्यामुळे मार्क्सला समाजवादी चळवळीत अग्रपूजेचा मान मिळालाच असता असा रसेलचा अभिप्राय आहे. अर्थशास्त्राकडे कामगारांच्या दृष्टिकोनातून पाहणारा मार्क्स हा आद्य अर्थशास्त्रज्ञ होय असा मार्क्सचा त्याने मोठा गौरव केला आहे.

मार्क्सच्या गृहजीवनाचे अत्यंत विदारक असे रेखाटन रसेलने केले आहे. दारिद्र्य, देणेकरी आणि आजार यामुळे मार्क्सकुटुंबाची केवळ दुर्दशा झाली होती. मार्क्सची मुलगी फॅन्सिस्का डांग्या खोकल्याने हैराण होऊन वारली. त्यावेळी मार्क्सच्या पत्नीने लिहिले आहे : "ती जन्मली तेव्हा तिला पाळणा नव्हताच. आता ती मृत्यू पावली तर शवपेटीही आम्हाला काही ताबडतोब मिळविता आली नाही." मार्क्सचा एकुलता एक अत्यंत लाडका मुलगा वयाच्या नवव्या वर्षी वारला आणि मार्क्सच्या कुटुंबावर आकाश कोसळले. "आपले घर आता भकास आणि उजाड झाले आहे" असे आर्त उद्गार मार्क्सने त्यावेळी काढले. मार्क्सला मुलांचा फारच लळा होता. मात्र अशा विपन्नावस्थेतही मार्क्सचे संशोधन व ग्रंथलेखन ब्रिटिश म्युझिअममध्ये अप्रतिहतपणे चालूच होते.

मार्क्सवादाची समीक्षा

मार्क्सवादाची रसेलने केलेली समीक्षा अत्यंत विचारप्रवर्तक आहे. तिचा सारांश थोडक्यात सांगण्याचा येथे प्रयत्न केला आहे.

मार्क्सवादाचे सर्वात महत्त्वाचे दोन तात्त्विक आधारस्तंभ म्हणजे (अ) विरोधविकासवादात्मक जडवाद (ब) अतिरिक्त मूल्याचा सिद्धांत.

(अ) विरोधविकासवादात्मक जडवादाबद्दल रसेलचा अभिप्राय असा :

(१) जडवाद हा सिद्ध करता येत नाही. परंतु आधुनिक पदार्थविज्ञानशास्त्रातील शोधामुळे तो चुकीचा आहे असाही निष्कर्ष काढता येत नाही.

(२) विरोधविकासवादाची कल्पना मार्क्सने हेगेलपासून घेतली. या कल्पनेनुसार ऐतिहासिक घटना एका तार्किक सूत्रानुसार नियमबद्ध असतात. या सूत्राप्रमाणे इतिहासात नेहमी प्रगतीच होत असते. तसेच भविष्यकाळाबद्दल आपल्याला अचूक अंदाज बांधता येतो. परंतु हे तार्किक सूत्र चुकीचे दिसते. कारण प्रत्यक्षात प्रगती ऐवजी परागती झाल्याची अनेक उदाहरणे आहेत. मार्क्सच्या विचारसरणीप्रमाणे वर्गकलह हेच प्रगतीचे एकमेव कारण आहे. असे असल्यास समाजवादाची प्रस्थापना झाल्यानंतर वर्गकलह संपुष्टात येईल आणि त्यामुळे प्रगतीही संपुष्टात येईल. हे सर्वच असंभाव्य वाटते.

(३) वस्तुतः आर्थिक प्रगतीची मार्क्सची मीमांसा आणि त्याचा विरोधविकासवाद यांचा काहीच संबंध नाही. विरोधविकासवाद बरोबर

असूनही त्याची आर्थिक प्रगतीची मीमांसा चुकीची असू शकेल. उलट असेही शक्य आहे की विरोध-विकासवाद चुकीचा आहे पण मार्क्सची आर्थिक प्रगतीची कारणमीमांसा बरोबर आहे. याचे कारण म्हणजे शास्त्रीय ज्ञान अध्यात्मावर अवलंबून नसते. उदाहरणार्थ इंजिनिअर ईश्वरवादी असो वा निरीश्वरवादी असो धरणाच्या रचनेचे गणित एकच राहणार.

(४) राजकीय उलाढाली आर्थिक कारणामुळे होतात हा मार्क्सचा सिद्धांत अत्यंत महत्त्वाचा आहे. तो बव्हंशी बरोबर आहे. राजकारणच काय पण धर्म, नीती, कला या सर्व क्षेत्रातील स्थित्यंतरांना आर्थिक घटना कारणीभूत होतात. समाजशास्त्रातील ही मार्क्सची अत्यंत बहुमोल अशी कामगिरी होय.

परंतु या सिद्धांताला काही महत्त्वाच्या मर्यादा आहेत. त्या अशा : (अ) आर्थिक बदलांचा प्रभाव तात्काळ पडत नाही. जुन्या रूढी व संघटना काही काळ तशाच चालू राहण्याची शक्यता असते. (ब) ऐतिहासिक घटनांची दिशा अनेकदा अकस्मिक घटनांमुळे व योगायोगामुळे बदलण्याची शक्यता असते. लेनिन शिवाय रशियन राज्यक्रांती झाली नसती. परंतु जर्मनीतून लेनिनची मुक्तता करण्यात आली हा एक योगायोगच होता. (क) वर्गकलह हाच प्रगतीचा आधार होय असे मार्क्स मानतो. परंतु प्रत्यक्षात वर्गकलहापेक्षा राष्ट्रकलह अधिक प्रभावी ठरला आहे. (ड) आरोग्य विषयक बाबी मार्क्सने विचारात घेतल्या नाहीत. उदाहरणार्थ एखाद्या साथीच्या रोगाने हाहाःकार उडतो. परंतु अशा साथीचे मुख्य कारण नेहमीच आर्थिक नसते. (इ) सर्वात महत्त्वाचा आक्षेप असा की उत्पादन-तंत्रातील बदल आर्थिक परिस्थितीनुसार होतात असे मार्क्स मानतो ते बरोबर नाही. असे बदल मख्यतः शास्त्रीय प्रगतीमुळे होतात. आर्किमेडीज नंतर लिओनार्डोपर्यंत अनेक शतके शास्त्रीय प्रगती झालीच नाही. नंतर ती झाली याचे कारण आर्थिक परिस्थिती हे नव्हते. शास्त्रीय व तांत्रिक शोध आर्थिक कारणामुळेच होतात हा मार्क्सचा दावा इतिहासाला सोडून आहे.

मार्क्सचा अतिरिक्त मूल्याचा सिद्धांत

मार्क्सच्या या सुविख्यात सिद्धांतातील मुख्य कल्पना थोडक्यात आणि स्थूलमानाने अशी सांगता येईल. एखादा कामगार दिवसातून १२ तास काम करीत असला तर भांडवलदार त्याला फक्त ६ तासांच्या कामाची मजूरी देतो आणि उरलेल्या ६ तासांच्या कामाचा फायदा आपण उठवतो. अशा रीतीने भांडवलशाहीत कामगारांची पिळवणूक होत असते.

या सिद्धांतावर रसेलने काही महत्त्वाचे आक्षेप घेतले आहेत. मार्क्सचा हा सिद्धांत रिकार्डोच्या मूल्यसिद्धांतावर अवलंबून आहे. रिकार्डोचा हा मूल्यसिद्धांतच मुळात सदोष आहे. या सिद्धांताप्रमाणे एखाद्या वस्तूचे मूल्य त्या वस्तूच्या निर्मितीसाठी लागणाऱ्या श्रमवेळेवर अवलंबून असते. परंतु वस्तुतः मूल्य अनेक गोष्टींवर अवलंबून असते. उदाहरणार्थ त्या वस्तूच्या निर्मितीस लागणाऱ्या कच्च्या मालाच्या किंमतीचाही विचार करणे आवश्यक आहे. तसेच बाजारपेठेत कोणत्याही वस्तूचे मूल्य ठरते ते अगदी निराळ्या पद्धतीने. समजा त्या विशिष्ट व्यवसायात भांडवलदारामध्ये चढाओढ असेल तर मागणी–पुरवठा या तत्त्वानुसार तिचे मूल्य ठरते. आणि मक्तेदारी असेल तर मक्तेदार आपल्याला जास्तीत जास्त फायदा कसा होईल याचा विचार करून किंमत ठरवितो. तसेच मजुराला फक्त ६ तासाचे वेतन देऊन आपण मात्र गिऱ्हाइकाकडून १२ तासाच्या वेतनाइतकी किंमत भांडवलदार कशी मिळवितो याचे स्पष्टीकरण मार्क्सने केलेले नाही.

दुसरी एक महत्त्वाची तार्किक विसंगती मार्क्सच्या लिखाणात आढळते. काही वेळा मूल्य म्हणजे किंमत अशा धारणेवर त्याने आपले विवेचन केले आहे, तर काही वेळा मूल्य म्हणजे प्रत्यक्षातील किंमत नव्हे तर आदर्श अशा अर्थव्यवस्थेत असणारी किंमत असाही विचार त्याच्या लिखाणात आढळतो. भांडवलशाहीच्या दुष्टपणामुळे मूल्य आणि प्रत्यक्ष किंमत यामध्ये तफावत पडते असेही मार्क्स सुचवितो. या दोन्ही कल्पना अगदीच भिन्न आहेत. पहिलीमध्ये वस्तुस्थितीचा विचार

आहे तर दुसरीमध्ये आदर्श काय असावा हा विचार आहे. दोन्हीही दृष्टींनी मार्क्सचा सिद्धांत चुकीचा ठरतो. समजा एक एक मण गहू निकस आणि सकस अशा जमिनीत पिकवला तर त्याकरिता लागणाऱ्या परिश्रमात पुष्कळच तफावत असणार. परंतु गहू एकाच प्रतीचा असल्यास त्याची किंमत दर मणास सारखीच राहणार. तो गहू पिकविण्यासाठी लागणाऱ्या श्रमानुसार ती कमी अधिक असणार नाही. तेव्हा वस्तुस्थितीवर आधारलेला एक सर्वसाधारण नियम अशा अर्थाने ही कल्पना चुकीची ठरते. याच्या उलट एक आदर्श म्हणून विचार केला तरीही हा सिद्धांत चुकीचा ठरतो. कारण केवळ पीक काढण्यास अधिक परिश्रम पडले म्हणून अधिक किंमत द्यावी हे आदर्श अर्थव्यवस्थेतही अव्यवहार्य ठरेल. तेव्हा कोणत्याही दृष्टीने पाहिले तरी मार्क्सचा हा मूल्यसिद्धांत गोंधळासच कारणीभूत होतो.

याहूनही महत्त्वाचा आक्षेप असा की मार्क्सने बौद्धिक परिश्रमांचे महत्त्व मुळीच लक्षात घेतले नाही. भांडवलदार स्वार्थी व निष्ठुर असतील, परंतु ते आळशी नसतात. एखादा उद्योगधंदा काढणे व चालविणे याकरिता कल्पनाशक्ती, ज्ञान, संघटनाकौशल्य व सातत्यपूर्वक परिश्रम यांची आवश्यकता असते. ही गोष्ट लक्षात न घेता केवळ पिळवणूक थांबविणे एवढेच उद्दिष्ट डोळ्यासमोर ठेवल्यास नवीन समाजरचनेत कामगारांची परिस्थिती अधिकच खालावेल. ज्ञानाच्या व अनुभवाच्या अभावी उत्पादनयंत्रणाच मोडकळीस येईल. बौद्धिक परिश्रमांचे महत्त्व कमी लेखून मार्क्सने आपले विरोधक अकारण वाढविले असा रसेलचा अभिप्राय आहे.

आणखी एका महत्त्वाच्या मुद्याकडे मार्क्सचे दुर्लक्ष झाले. आर्थिक सत्तेचे मूळ कशात आहे याचे मार्क्सचे विश्लेषण अपुरे आहे. भांडवलशाहीचा प्रमुख दोष म्हणजे मक्तेदारी. ही मक्तेदारी विविध स्वरूपाची असू शकते. जमीन, खाणी किंवा पत (credit) याबाबत मक्तेदारी संभवते आणि तीच फार घातक असते. उदाहरणार्थ, एखाद्या शहराचा विस्तार होऊ लागला की त्या शहरातील जमिनीचे मूल्य वाढू लागते आणि जमीनमालकांचा अकारण अफाट फायदा होतो. हा फायदा वास्तविक सरकारला मिळाला पाहिजे आणि एवढी सुधारणा केली तरी पुरे हा हेन्री जॉर्जचा विचार अधिक ग्राह्य वाटतो.

मार्क्स : शास्त्रीय समाजवादाचा आद्य प्रणेता.

शास्त्रीय समाजवादाचा आद्य प्रणेता कार्ल मार्क्स हा होय असा रसेलचा निष्कर्ष आहे. मार्क्सचे सर्वात महत्त्वाचे सिद्धांत असे :

(१) भांडवलशाहीतील मुक्त चढाओढीचे पर्यवसान मक्तेदारीत होईल हे मार्क्स व एंजल्स यांनी सन १८४८ मध्येच ओळखले. भांडवलाच्या केंद्रिकरणाचा हा सिद्धांत अत्यंत महत्त्वाचा आहे. असा विचार त्यावेळी मांडणे हे द्रष्टयाचेच काम होते.

(२) राजकारणातील घडामोडींच्या मागे आर्थिक हितसंबंध गुंतलेले असतात हे आता सर्वमान्य झाले आहे. परंतु मार्क्सने हा विचार मांडला त्यावेळी तो अगदीच अभिनव होता. हा सिद्धांत म्हणजे मार्क्सच्या प्रगल्भ प्रतिभेचा मोठा पुरावाच होय.

(३) मार्क्सच्या पूर्वीचे ओवेन प्रभृती समाजवादी विचारवंत कामगारांचे प्रश्न माणुसकीच्या भावनेतून सोडविता येतील अशा भ्रमात होते. मार्क्सने हा विचार खोडून काढला व कामगारांनी स्वहितार्थ सत्ताच काबीज केली पाहिजे असे ठामपणे प्रतिपादले.

(४) समाजवादाच्या प्रस्थापनेसाठी उत्पादनाची सर्व साधने सरकारच्या नियंत्रणाखाली आणली पाहिजेत व त्यासाठी समाजवाद सबंध राष्ट्रात एकाच वेळी प्रस्थापित केला पाहिजे हे मार्क्सने अचूक ओळखले. मार्क्सच्या पूर्वीचे विचारवंत समाजवादाची प्रस्थापना लहान लहान जमातीत व खेड्यांच्या छोटया छोटया गटात करता येईल अशा भ्रामक समजुतीत होते. मार्क्सने अशा प्रयत्नातील वैय्यर्थ बरोबर जाणले.

मार्क्सचे हे प्रमुख सिद्धांत सर्वपरिचित झाल्यामुळे त्यातील नाविन्याची आपल्याला कल्पना येत नाही. परंतु हे सिद्धांत त्याकाळी मांडणे ही एक अपूर्व आणि असामान्य कामगिरी होती. या सिद्धांतामुळे

मार्क्स हा विशाल प्रज्ञेचा विचारवंत होता हे सहज सिद्ध होते असा रसेलचा निष्कर्ष आहे.

ग्रंथ निष्कर्ष

१९ व्या शतकातील घडामोडींचे पर्यवसान पहिल्या महायुद्धाच्या भीषण आपत्तीत झाले याचे कारण म्हणजे औद्योगिक तंत्र व राजकीय तत्त्वज्ञान यामध्ये निर्माण झालेला भेसूर विसंवाद. तांत्रिक प्रगती अत्यंत झपाटयाने झाली परंतु या प्रगतीस अनुरूप असे राजकीय तत्त्वज्ञान उदयासच आले नाही. उदारमतवाद व तात्त्विक जहालमतवाद या दोन विचारसरणी या कालखंडातील राजकीय स्थित्यंतरांना कारणीभूत झाल्या. परंतु त्या दोन्हीही या कालखंडात निर्माण झालेल्या समस्यांचे निराकरण करण्यास असमर्थ ठरल्या.

उदारमतवादाचा गाभा म्हणजे वैय्यक्तिक व राष्ट्रीय स्वातंत्र्य. फ्रान्समधील व अमेरिकेतील राज्यक्रांतीची स्फूर्ती या विचारसरणीत होती. कायदा आणि सुव्यवस्था इतपतच सरकारचे कार्यक्षेत्र मर्यादित असावे असा उदारमतवाद्यांचा आग्रह होता. राष्ट्रवादाला या विचारसरणीत अग्रस्थान होते. कामगारांच्या हिताचा असा विचार या तत्त्वज्ञानात झालाच नव्हता. या विचारसरणीमुळे राष्ट्रवाद प्रभावी होऊन शेवटी त्याचे पर्यवसान साम्राज्यवादात झाले.

तात्त्विक जहालमतवादी विचारवंत हे उपयुक्ततावादी होते. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या हिताकरिता झटत असते आणि लोकांचे कल्याण हेच कायद्याचे उद्दिष्ट असले पाहिजे असा त्यांचा आग्रह होता. कोणतीही संघटना चांगली की वाईट हे तिच्या उपयुक्ततेवरून ते ठरवीत. त्यामुळे धर्म, युद्ध, राष्ट्र, राजसत्ता किंवा साम्राज्य या गोष्टी ते त्याज्य मानीत. एका अर्थाने ते विश्वकुटुंबवादी होते. अनिबंध व्यापार, मुक्त चढाओढ व फौजदारी कायद्याच्या कक्षेत बसणारे वैय्यक्तिक स्वातंत्र्य यांचा ते पुरस्कार करीत. ही विचारसरणी भांडवलशाहीच्या प्राथमिक अवस्थेसच अनुरूप होती.

समाजवाद्यांचे वैशिष्टय असे की कामगारांच्या दृष्टिकोनातून त्यांनी आर्थिक प्रश्नांचे विश्लेषण केले. भांडवलाचे केंद्रीकरण होईल हे मार्क्सचे भाकित अचूक ठरले. भांडवलशाही सरकारवर अप्रत्यक्षपणे वर्चस्व गाजविते याचीही मार्क्सला जाणीव होती. परंतु कामगारांना राष्ट्रप्रेमाचे वावडे असेल हा त्याचा अंदाज मात्र सपशेल चुकला.

आर्थिक राष्ट्रवाद हीच भावना १९ व्या शतकात सर्वात प्रभावी ठरली. उत्पादनाचे तंत्र इतक्या वेगाने बदलत गेले की प्रत्येक राष्ट्रातील अंतर्गत संघटना कमालीची चिरेबंद करण्यात आली. परंतु राष्ट्राराष्ट्रातील संबंध कोणत्याही प्रकारे नियमित करण्याचा प्रयत्नच झाला नाही. राष्ट्रात अंतर्गत सहकार्य व राष्ट्राराष्ट्रात अनिबंध चढाओढ असे आर्थिक राष्ट्रवादाचे प्रमुख सूत्र होते. त्याची परिणती पहिल्या महायुद्धात झाली. १९ व्या शतकाच्या अपयशाचे प्रमुख कारण म्हणजे या कालखंडात कोणतीही आंतरराष्ट्रीय संघटनाच निर्माण करण्यात आली नाही.

रसेलचे इतिहासाचे तत्त्वज्ञान

इतिहासाचे तत्त्वज्ञान हा शब्दप्रयोग अनेक निरनिराळ्या अर्थांनी वापरला जातो. त्यामुळे पुष्कळ वेळा गोंधळ निर्माण होऊन वाद माजतो. इतिहासासाचे तत्त्वज्ञान याचा एक अर्थ असा की ऐतिहासिक घटनांची कारणमीमांसा. परंतु याखेरीज अनेक अर्थांनी हा शब्दप्रयोग वापरला जातो. उदाहरणार्थ इतिहास म्हणजे काय ? इतिहासाचे स्वरूप काय ? इतिहास म्हणजे भूतकालीन घटनांचे खरेखुरे वर्णन व त्यांची कारणमीमांसा हा बालबोध अर्थ अनेक तत्त्ववेत्त्यांना मान्य नाही. इतिहासाचे अमूर्त विश्व हा इतिहासकाराच्या कल्पनाशक्तीचा विलास आहे अशी कल्पना कॉलिंगवुड, क्रोसे, बेकर, बिअर्ड, अॅरॉन वगैरे पंडितांनी मांडली आहे. (The world of history is an intangible world, recreated imaginatively, and present in our minds). ऐतिहासिक ज्ञान शक्य आहे का व असल्यास त्याच्या सत्यासत्याचे निकष कोणते, असे अनेक गुंतागुंतीचे प्रश्न निर्माण होतात. रसेलने या व्यापक अर्थाने इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचा विचार केलेला नाही.

मात्र त्याच्यामते मार्क्स, हेगेल किंवा स्पेंग्लर यांच्या प्रमाणे इतिहासाला एका सूत्रात गोवण्याचा प्रयत्न करणे व्यर्थ आहे.

या कालखंडातील राजकीय घडामोडींना रसेलच्या मते तीन गोष्टी कारणीभूत आहेत: आर्थिक तंत्र, राजकीय तत्त्वज्ञान व महत्त्वाच्या व्यक्ती. यापैकी कोणतीही गोष्ट वगळता येणार नाही किंवा दुय्यम स्वरूपाची लेखता येणार नाही. यामध्ये आर्थिक तंत्र ही बाब अर्थात सर्वात महत्त्वाची आहे. परंतु आर्थिक तंत्र हेच एकमेव कारण समजता येत नाही. कारण, आर्थिक तंत्र बदलण्यास काही असामान्य संशोधक कारणीभूत झाले हे विसरून चालणार नाही. तसेच राष्ट्रवादाची उपपत्ती संपूर्णतः आर्थिक कारणमीमांसेने होऊ शकत नाही, या कालखंडातील प्रगती मुक्त चढाओढीच्या तत्त्वज्ञानामुळे झाली असे मानले जाते. या मुक्त चढाओढीच्या तत्त्वज्ञानास मुख्यतः आर्थिक परिस्थितीच कारणीभूत असली तरी त्या तत्त्वज्ञानावर प्रॉटेस्टंट धर्माचाही परिणाम झालेला होता हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

या तीन प्रमुख कारणांबरोबर योगायोगाचेही महत्त्व लक्षात घेतले पाहिजे. योगायोगामुळे इतिहासाला अनेकदा कलाटणी मिळाली आहे. [या संदर्भात रसेलने आपल्या ग्रंथाच्या मुखपृष्ठावरच मिल्टनचे Chance governs all (योगायोगावरच सर्व गोष्टी अवलंबून आहेत) हे दिलेले अवतरण मोठे सूचक आहे]. या सर्व कारणाकरिता इतिहाचे शास्त्र असे अद्याप झालेले नाही. आणि असे शास्त्र करावयाचे असल्यास काही गोष्टींकडे दुर्लक्ष करावे लागेल तर काही बाबतीत असत्याचा आश्रय करावा लागेल असा रसेलचा निर्णय आहे.

सिडने हूकच्या शंका व रसेलची उत्तरे

बर्ट्रांड रसेलच्या इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाची विस्तृत समीक्षा सिडने हूक या प्रख्यात विचारवंताने एका निबंधात केली आहे. त्यात त्याने अनेक प्रश्न उपस्थित केले आहेत. त्यापैकी अत्यंत महत्त्वाचे आक्षेप व त्यांना रसेलने दिलेली उत्तरे यांचा सारांश पुढे दिला आहे. रसेलची विचारसरणी समजून घेण्यास ही उत्तरे फारच उपयुक्त आहेत.

(१) ऐतिहासिक ज्ञान शास्त्रीय स्वरूपाचे आहे असा निष्कर्ष केव्हा काढता येईल ?

यावर रसेलचे उत्तर असे की भविष्यकथन हा शास्त्राचा अंतिम निकष आहे. हे भविष्यकथन सुस्पष्ट अशा सर्वसाधारण नियमांवर आधारलेले असले पाहिजे. आणि हे नियम उद्गमनपद्धतीने निरीक्षणावर आधारित असले पाहिजेत. अशा प्रकारचे भविष्यकथन इतिहासात जवळ जवळ अशक्यच आहे. एखादा धूर्त राजकारणी पुरुष लोकमताचा वारा कसा वाहील याचा अंदाज करू शकतो, परंतु हा अंदाज म्हणजे शास्त्रीय भविष्यकथन नव्हे.

(२) इतिहासातील 'आर्थिक' कारणे याचा निश्चित अर्थ काय ?

आर्थिक कारणामध्ये उत्पादनतंत्र, वितरणासंबंधीचे नियम व प्रथा व कच्च्या मालाची उपलब्धता या गोष्टींचा अंतर्भाव होतो.

(३) राष्ट्रवादाच्या कल्पनेचा उगम कशात आहे ?

रसेलचे उत्तर असे: एकदा राष्ट्र निर्माण झाले की त्याचे विविक्षित आर्थिक हितसंबंध निर्माण होतात व नंतर त्या संबंधांना महत्त्व प्राप्त होते. परंतु एखाद्या राष्ट्राची प्रस्थापना होते ती या आर्थिक कारणामुळे नव्हे. अनेकदा एखाद्या विविक्षित भौगोलिक मर्यादेत राहणाऱ्या लोकांवर कांही आपत्ती येते किंवा आक्रमण होते. अशा आपत्तीस किंवा आक्रमणास तोंड देण्याकरिता हे सर्व लोक एकत्र येतात आणि त्यातून राष्ट्रीयत्वाची भावना निर्माण होते. अशी स्थूलमानाने राष्ट्रवादाची उपपत्ती सांगता येते. राष्ट्रीयत्वाची भावना अत्यंत खोलवर रुजलेली असते. केवळ आर्थिक हितसंबंधांच्या अनुरोधाने तिची उपपत्ति मांडता येत नाही.

(४) इतिहासातील योगायोग याचा अर्थ काय ?

ज्या घटनांची कारणमीमांसा देता येत नाही त्या घटनांना योगायोग म्हटले पाहिजे. उदाहरणार्थ मुलगा होईल की मुलगी होईल ही घटना अशा

प्रकारची आहे. नेपोलिअनसारखा महापराक्रमी पुरुष कॉर्सिका बेटात का जन्मला याची कारण-मीमांसा आपण देऊ शकत नाही. रशियन राज्यक्रांती लेनिनमुळे शक्य झाली हे जवळ जवळ सर्वमान्य आहे. परंतु या राज्यक्रांतीच्या वेळी लेनिन जर्मनीत कैदेत होता. त्याला मुक्त करण्याचा निर्णय ही देखील योगायोगाचीच घटना होती.

(५) सिडने हूकचा एक आक्षेप असा की श्रेष्ठ व्यक्तींना रसेलने अवास्तव महत्त्व दिले आहे.

माणसाची बुद्धिमत्ता हा इतिहासातील एक अत्यंत महत्वाचा घटक आहे.

उदाहरणार्थ उत्पादन तंत्रात माकडे विशेष काही सुधारणा करू शकत नाहीत. मनुष्य मात्र आपल्या बुद्धिमत्तेच्या जोरावर असे बदल करू शकतो. गणिताचा शोध ग्रीकांनी लावला. ग्रीक लोकच अस्तित्वात नसते तर युक्लिडच्या भूमितीचा शोध त्यावेळी लागला नसता. आधुनिक शास्त्राचा पाया कोपर्निकस, केप्लर व गॅलिलिओ या शास्त्रज्ञांनी घातला. अशा प्रकारचे शास्त्रीय शोध अरब लोक लावू शकले नाहीत याचे कारण म्हणजे अशा अलौकिक प्रज्ञावंतांचा अभाव. यावरून असे दिसते की परिस्थिती अनुरूप असूनही बुद्धिमान लोकांच्या अभावी प्रगती होऊ शकत नाही.

इतिहास : एक श्रेष्ठ कला

सिडने हूकला दिलेल्या उत्तरात रसेलने इतिहासाच्या स्वरूपाबद्दल अत्यंत मार्मिक विचार व्यक्त केले आहेत. ऐतिहासिक घटनांतील कार्यकारण-भावाचा विचार सोडून दिला तरी ऐतिहासिक घटनांना अंगभूत असे महत्त्व असते. त्या मनोज्ञ आणि बोधप्रद असतात. इतिहास शास्त्र असो वा नसो इतिहास ही एक श्रेष्ठ कला आहे हे निर्विवाद होय. आणि ही कलात्मकता आपल्याला विलक्षण आनंद देत असते. इतिहासामुळे आपल्याला मानवी जीवनातील विलक्षण वैचित्र्याची जाणीव होते व मनुष्यस्वभावाच्या अनंत पैलूंची थोडीबहुत कल्पना येते. इतिहासाच्या अध्ययनाचा सर्वात मोठा फायदा म्हणजे आपले कल्पनाविश्व विस्तृत होते. आपल्या दैनंदिन जीवनाच्या अत्यंत मर्यादित अशा विश्वातून आपण बाहेर पडतो आणि एका व्यापक अशा निराळ्याच विश्वातील व्यक्ती, त्यांचे विचार, भावना, व विविध घटना यांच्याशी आपण समरस होतो. आणि अशा रीतीने आपल्या ज्ञानातच केवळ भर पडते असे नव्हे तर आपण अधिक सूज्ञही बनतो.

रसेलचा हा सर्वांगसुंदर ग्रंथ वाचून रसेलच्या या विवेचनाची आपल्याला उत्तम प्रचीती येते.

प्राचार्य डॉ. पण्डित आवळीकर

' गितार ' : एक अभ्यास

' गितार ' मधील बोरकरांची कविता ही चिर-यौवनाचा वर लाभलेली एक लावण्यवती आहे. आपले लावण्य आणि तारुण्य यांची काळजीपूर्वक, जाणीवपूर्वक जोपासना करणारी लावण्यवती आणि स्वभावतःच, सहजतया जिचे लावण्य आणि तारुण्य अम्लान, अक्षय राहते अशी लावण्यवती यात माझ्या मते मोठे अंतर असते. पहिलीचे तारुण्यरक्षणाचे प्रयत्न तिला बेहोष, धुंद होऊ देत नाहीत : तिच्या विलासात, क्रीडात मुक्तपणा नसतो. दुसरीचे तसे नसते : बेहोषीची आणि धुंदीची अनंत रूपे तिच्या बोलण्या-चालण्यात प्रकट होत असतात. बोरकरांची कविता ज्या लावण्यवतीच्या रूपात मजपुढे नेहमीच उभी राहते ती अशी आहे. आपण सुंदर आणि तरुण दिसावे : सतत दिसत राहावे यासाठी ती धडपडत नाही. ' दर्शन ' आणि ' प्रदर्शन ' यांतील फरक तिला चांगला माहीत आहे. बोरकरांच्याच शब्दात सांगावयाचे म्हणजे रूपलावण्य, भावलावण्य आणि प्राणलावण्य यांचा तिच्या अंगप्रत्यंगातून आविष्कार होत असतो : ' गितार ' मधील कवितेत या लावण्यांचा प्रत्यय कसा येतो याचा मला थोडासा विचार करावयाचा आहे.

' पहिले वहिले सूर ' या नावाने लिहिलेल्या प्रस्तावनेत बोरकरांनी आपल्या कवितेसंबंधी, स्वतः-संबंधी काही सांगितलेले आहे. त्या सुरात ओळखीचे सूर बरेच आहेत. ' बोरकरांची कविता ' या संग्रहाला बोरकर आणि मंगेश पाडगावकर यांची संवादात्मक अशी जी प्रस्तावना आहे, तिच्यातील निवेदनाची थोडीफार पुनरुक्ती ' पहिले वहिले सूर ' मध्ये आहे. पहिलाच परिच्छेद ' गितार ' चे स्वरूप स्पष्ट करणारा आहे : " मी नेहमी कसल्या तरी स्वप्नात रंगलेला असतो. आठवणीत रमण्याचे मला सुचतच नाही. पण आज वाटले, थोडे मागे वळून पाहावे. कारण आता दस सरले आहेत आणि पाच उरले आहेत. सरलेल्या दिवसावर नजर टाकल्यावर दिसले की तेथे काळोख्या विस्मृतीचे गर्द जंगल माजले आहे आणि त्यात जागोजाग चांदण्याचे लहान मोठे कवडसे पडले आहेत. एकाकीपणात ते न्याहाळीत बसणे बरे असते."

' गितार'मधील कविता ही अशी ' थोडे मागे वळून पाहावे ' या सिंहावलोकनाच्या भूमिकेतून (मुख्यतः) निपजली आहे. ' वळून बघतां मागें आतां घडलें तेंच पसंत ' ही वृत्ती या भूमिकेला वेगळेच स्वरूप प्राप्त करून देते असे मला वाटते. तसेच सिंहावलोकनात एरवी आढळणारा तटस्थपणा बोरकरात नाही. कारण मागे वळून पाहता पाहता ते ' स्वप्ने ' पाहू लागतात : ' स्वप्नांची लय उतरेना ' अशा उत्कट भावावस्थेत शिरतात. काळोख्या विस्मृतीच्या गर्द जंगलात, स्वतःलाच न कळत, ते प्रवेश करतात आणि जागोजाग पडलेले चांदण्याचे कवडसे ते शब्दात पकडतात. ' गितार ' मधील गतजीवनातील ' स्मृतिचित्रे ' म्हणजे खरोखरच ' चांदण्याचे कवडसे ' आहेत. कवडशांभोवतीचे काळोखे गर्द जंगल जाणवू लागले म्हणजे बोरकरांचे एकाकीपण, त्यांची उदासी...... यांनी मन भारावून जाते. प्रसाद आणि विषाद; धुंदी आणि उदासी यांचा एकाचवेळी प्रत्यय आणून देण्याचे बोरकरांचे सामर्थ्य ' गितार'मध्ये समर्थपणे प्रकट झालेले आहे. सुख आणि व्यथा यांचे एकमेकांना चिकटलेले पदर उलगडून दाखवीत बेहोष आणि बेचैन करणारी कविता ' गितार ' मध्ये आढळते. ' तुडुंबली तळी, आला चांदण्याला भार ' हे खरेच आहे. तळ्यांची आणि चांदण्याची वेदना – गीत आणि तार यांच्याप्रमाणेच– ' गितार'मध्ये एकावली आहेत.

बोरकरांच्या कविताकामिनींच्या रूपलावण्यात निस-र्गाच्या विविध रूपच्छटा आढळतात. तिच्या रूपदर्पणात निसर्ग स्वतःचे रूप पाहताना दिसतो : तर कधी

निसर्गाच्या रूपदर्पणात ती स्वतःला न्याहाळताना दिसते. पुन्हा हेही तितकेच खरे आहे की, बोरकरांची कविता ज्या लावण्यवतीच्या स्वरूपात पुढे उभी राहते ती लावण्यवती म्हणजे त्यांची सखीच आहे. कविता, सृष्टी आणि सखी यांचे अद्वैत ' गितार ' मध्ये आहे. त्यामुळे ' गितार 'मधल्या निसर्गपर वाटणाऱ्या कवितात केवळ सृष्टीचेच लावण्य दिसते असे नाही : या अद्वैताला पेलू शकणारा कवीही या लावण्याचा 'आधार म्हणून त्या ठिकाणी उभा असलेला दिसतोच. ' चोरपावलीं दुपार ' मध्ये कुळागरात ' भर्जरी ' गात चोरपावलांनी येणारी दुपार हे सखीचेच एक रूप नसेल काय ? एक लक्षणीय प्रतिमा नाही काय ? निसर्ग काय किंवा प्रेम काय यांच्याविषयीचे भावानुभव बोरकरांच्या कवितेत जे रूप धारण करतात ते रूप मुख्यतः प्रतिमेचे असते. म्हणून या लावण्यवतीच्या ' रूप ' विचारात ' प्रतिमा ' विचार हा महत्त्वाचा ठरतो.

' गितार 'मधील प्रतिमासृष्टी ही बोरकरांचे निसर्गाशी जे जिवाभावाचे नाते जुळले आहे त्यातूनच उमलताना दिसते. एखादी पडकी कमान त्यांना ' इंद्राचे तोरण ' वाटते. ' उदकावर खेळाऱ्या वाफा ' ही कविता एक चित्रच आपल्यापुढे उभी करते. होड्यांच्या बदकाचा ताफा, उदकात रूप पाहण्यासाठी झुकलेला कुडचाफा, तणाफुलींवर झुलणारे गीत ... या सजीव प्रतिमांनी हे चित्र एक सलग निसर्ग-प्रतिमा म्हणूनच डोळ्यापुढे राहते. त्या भावावस्थेत ' ओळखिचेसे अनोळखी कुणि' उन्हात मावळणाऱ्या दवासारखे वाटते. ' ऊन्ह ' ही प्रतिमा वेगवेगळी रूपे धारण करून येते : कधी ते हळद लावून येते आणि कुंकमाक्षता, चौघडा यांच्या भासातून कवीला मीलनाचा अनुभव देऊन जाते. पर्जन्याच्या पिसांनी ते पिसाळलेले असते तेव्हाही बोरकरांना हाच अनुभव येतो. पण या मीलनानुभवात ' कोण हरवले कुणात ' हे गूढ शिल्लक राहतेच. ' ढवळे ढवळे ढग ' मध्ये हे ' ऊन्ह ' सोनकवडसे बनते : इतके उत्तेजक बनते की, सकाळच्या छाया सोनकवडसे आपल्या केसात माळून अभिसारिका होऊन येतात. सकाळच्या– आणि त्यातही छाया– छायांना धुंदफुंद बनविणारे ऊन्हाचे हे रूप आगळेच वाटते. बोरकरांना संध्येचे आकर्षण अधिक वाटत असावे. ही संध्या कधी 'सरणारी अस्ताई' असते. ही 'अस्ताई ' म्हणजे दुरावलेपण : नंतर अभिसराचा 'अंतरा'. म्हणून संध्येला भिऊ नकोस असे कवी सखीला सांगतो. कारण,

> अंधाराची पहिली तारा
> निघेल धुंदावुन अभिसारा

– तारा ही अभिसारिका बनण्याची ती सांजवेळ असते : अभिसाराचा तो ' संधि ' काळ असतो. पण नेहमीच संध्या अशी नसते. ' फांदीसारखी झुकते सांज ' तेव्हा जग पेंगुळपेंगुळही होते : वारा उदास उदास सूर छेडू लागतो. आणि कवी बेचैन होतो. ' बनकळकांचे पिवळे गात्री ' ही कविता या उदासीने भारावलेली आहे, सुकलीं पानें, काळवंडून पडलेले गाणे, आधाराचे उलटे झाड, अनोळखी मख्ख आकाश, दुर्मुखलेली धरती, दिशांच्या भिंतीत चिणलेली, कण्हणारी तीनसांज या प्रतिमा विलक्षण बोलक्या आहेत. 'तीनसांज'च्या रूपाने ' अनारकली 'च येथे साकार होते असे मला वाटते. ' हवापावसाळी ' आणि ' स्मरती कधी ' या कवितात बोरकरांची उदासी उदास प्रतिमातून व्यक्त होत असलेली दिसते. ' स्मरती कधी ' मधील पावसाळी चांदणे, गर्द झाडी, भरली नदी, घनदाट सावला, हिरवे काजवे, हवेचा तीक्ष्ण मरवा, धुराने फासलेला झोपड्यांचा पुंजका या प्रतिमा,

> गोठलेले ते धुके – छे, कोंडलेला हुंदका

या ओळीवर, समुद्रातील एका पाठोपाठ येणाऱ्या लाटा किनाऱ्यावर येऊन फुटतात त्याप्रमाणे, फुटतात : पण तरीही ' ते गोठलेले धुके ' वितळत नाही की ' कोंडलेला हुंदका ' फुटत नाही ! ' समुद्रराग ' मधील ' आगळा जगास ये उदास रंग पारवा ' ही ओळ वाचताना ' गितार ' मध्ये समुद्रराग छेडत असल्याने बोरकरांच्या कवितेलाही ' उदास रंग पारवा ' येणे साहजिक होते असे वाटू लागते. काही वेळा ' आकाशींचे रंग शुष्क ' हा कवी ' नयनजली ' भिजवून पाहात असताना त्याला जगाच्या व्यथा दिसतात. पण एका कैफात ते कमळांशी नाते जोडतात. अशा वेळी आपण एक ' सुकें रुखें मुकें झाड ' आहोत : आपण ' पडणार ' आहोत तरी वरची वाट ' चढणार ' आहोत याचे बोरकरांना भान राहतेच. मग ' बिचारे पाखरु ' ' निळे ' बनून आनंदाच्या फांद्यांवर झेल घेऊ लागते. ' आंदणवेळ ' एक निराळीच किमया करते. सुख सलू लागते : तर

दुःख धूप होऊन दरवळू लागते. अमृतवेळ सृष्टीवर स्वरपुष्पांची वृष्टी करू लागले.

' गितार 'मधील रूपलावण्याला भावलावण्याची जोड मिळते ती त्यांच्या प्रेमकवितांत. बोरकरांची सखी केवळ ' रूप ' सुंदर नाही : ती ' भाव ' सुंदर देखील आहे. एखाद्या वेळेस तिला पागल हो क्षण ' असे सांगावे लागते. कारण आपल्या अढळ कुंपणाला ढळ लागू नये असे तिला वाटत असते. ' प्रीत वहावी संथ ' मध्ये प्रीती ही नदीसारखी संथ वहावी, हिरव्या तृणसटिनीसारखी नकळत बहरावी, स्पर्शकुशल (हं ?) झुळुकेसारखी अदृश्य असावी आणि खारीसारखी सावध असावी; असे या सखीला वाटते. तिचे हे प्रीतिविषयक ' पथ्य ' उतावीळ पुरुषाला मानवत नाही. प्राण पेटल्यावरही भेटणे हा जणू (तिच्या दृष्टीने) गुन्हा ठरतो : मग ' नजरा टाळूं, उपरें बोलूं ' एवढेच उरते. प्रियकर हा अखेर ' जन्माचा सुना प्रवासी ' आणि तिच्या ' प्रीतीच्या पडवीवरचा दो घडिचा पाहुणा ' ठरतो. प्रियकराच्या प्रीतीतली धुंदी आणि उत्कटता तिला जाणवते आणि ती त्याला सांगतेः-

माझ्या घरच्या पाहुण-सजणा
ढळ गेला रे अढळ कुंपणा
घरीच कोणी बनुनि पाहुणी आसुसली वनवासा
रे थांब जरासा.

आपला ' सजण ' हा ' सांजकवडसा ' आहे हे तिच्या ध्यानी येते. तिची प्रीती कमी उत्कट नाही : तिला बेहोषीचे, धुंदीचे वावडे आहे असे नाही. 'तुझ्या दुःखा' मध्ये हे स्पष्ट होते की, पुरुष आणि स्त्री यांच्यात जे अंतर आहे ते अंतर तिला प्रियकराइतके धीट होऊ देत नाही. भरल्या पुरात ' तो ' पुलावरून झेप घेऊ शकतो : तिचे मात्र प्राण घाबरे होतात. तरीही ती म्हणते :-

भोवऱ्यांच्या या बंडाळीत
तूच आता दे रे हात
तडीपार झाल्ये तर
दिली तशीच देईन साथ.

सखीचे भावलावण्यही तटिनी, सटिनी, झुळुक, खार, ढळ गेलेले कुंपण, भोवऱ्यांची बंडाळी यासारख्या प्रतिमांतून आविष्कृत होताना दिसते. स्त्रीसुलभ भीतीने ती प्रियकराच्या मागे एक पाऊल राहते असे वाटले तरी एका धुंद क्षणी आपले सर्वस्व ती त्याच्या हाती देऊन मोकळी होते.

बोरकरांना आपली सखी निष्ठुर आहे असे केव्हातरी वाटते काय ? ती पाऱ्यासारखी हाती न लागणारी ' परी ' आहे : आपण ' माणूस ' आहोत हे त्यांना अधूनमधून जाणवते. तिच्यात व आपल्यात जवळीक असूनही एकप्रकारचा दुरावा आहे हा अनुभव ' जवळ जवळ असुन रोज ' आणि ' तू रहा अशीच दूर ' मध्ये उत्कटतेने व्यक्त झाला आहे. जपून दूर राहणे हा तिचा जणू स्वभाव आहे : थरारल्यावरही सूर चोरणारी ही सखी ' निठूर प्राक्तना ' फितूर झाली की काय असा संदेह बोरकरांच्या मनात निर्माण होतो. पण ती निष्ठुर किंवा ' निर्मम ' नाही. ती ज्योत आहे : कवी पतंग आहे. हा पतंग भाजतो यात तिचा काहीच दोष नाही. ते पतंगाचे प्राक्तन आहे. ही जाळणारी ज्योती कवीला ' मुक्तिदात्री शीतला ' वाटते. ती रुसते, अबोला धरते : भांडते देखील. पण ' भांडणानंतर ' तिचे स्मित हे कवीला मोतिया उन्हासारखे वाटते आणि त्याचे मन ' मोतिया उन्हींचे शिखर ' होते. ' तू रहा अशीच दूर ' मध्ये तिने दिलेला सूर एकलाच आळविण्यात कवीची निष्ठा व तिच्याबद्दलची ओढ विलक्षण संयमाने व उत्कटतेने प्रकट झाली आहे. ' आतां दुरून झालों जवळ ' हा अनुभव ' जवळपणात होतो दूर ' या अनुभवाला चिकटूनच राहिलेला दिसतो. सखीच्या येण्याजाण्याला एक निराळीच अर्थपूर्णता प्राप्त होते. ' आलीस ' मध्ये सखीचे येणे देखील काही कमी नाही या जाणीवेने बोरकर लिहितात :-

गेलिस म्हणुनी रुसूं झुरूं कां आलिस हें का उणें ?
रात्र निमाली म्हणुनि उरातिल सरतें का चांदणें ?

तरीही ' तू गेल्यावर ' मध्ये उदासीने भारून गेलेला कवी एखाद्या पनगत जडलेल्या पिंपळाच्या रूपात दिसू लागतो. सावळ्या घडीत, आंधळ्या झडीत बळून पाहणारी सखी त्याला स्मरतेच. ' वारंवार आवर्जून मन म्हणते ' मध्ये सखीचे प्रेम अजून आपल्यावर आहे हा भ्रम आहे की काय अशी शंका येऊनही कवीला आठवते :

नाही काय काजळकाळी कालच रेशमी अवस लेऊन
विजेसारखी येऊन गेलीस हिरवें सोनें हातीं देऊन !
कवी एकटाच अहोरात्र आठवणींच्या हिरव्या काठावर हिंडत राहतो. सखीने तोडले असे वाटले तरी 'नसे रोष काही' : कारण तिचा दोष नाही. वाऱ्याला आली 'सक्त प्राक्तनाची तऱ्हा,' त्याला ती काय करणार ? 'पूर' येतो : तसा ओसरतोही. 'पूर' ओसरला तरी त्या पुराचे मूक संगीत घुमत राहतेच. 'गितार' मधील भावलावण्य साकार करणारी 'पूर' ही प्रतिमा विलक्षण सजीव आणि बोलकी आहे. 'पाणी' ही प्रतिमा 'पूर' – प्रतिमेचेच अविभाज्य अंग आहे. 'प्रीतीची वाट' मध्ये 'पाणी' हे प्रीतीचेच जिवंतरूप बनलेले दिसते. या पाण्याच्या सुकृतीभरतीला पंचांग नाही : 'पूर'-प्रमाणेच हे पाणी 'गाणारे' आहे. ओसाड वाळवंटात हा 'पूर' हे 'पाणी' आपल्या वाट्याला आले यामुळे हा कवी 'कृतार्थ' आहे. आठवणीत तो त्या पाण्याची साठवणी करीत आहे. 'ती एक याद' मधील स्मृतिचित्र 'आजहि तरते क्षण– अत्तर ते' याची सुगंधी जाणीव करून द्यायला समर्थ आहे. 'इंद्रदिनांचा असर सरेना' ही कविता 'गितार' मधलीच नव्हे तर बोरकरांच्या समग्र कवितेतली जणू उच्च जलरेषा (high water mark) आहे. 'कापूर–दुपार,' थरथरणारी पण न विखरणारी 'अबोली,' अभिरगुलालबुक्याची घडी,' दळ न तुडवणारा 'कचचंपक' आणि जखम गाळणारा म्लान 'चंद्रमा' या प्रतिमांची निर्मिती हे कवी बोरकरांचे हेवा करण्यासारखे यश आहे. 'पूल' देखील 'फुलांचा झुला' बनतो ते उगीच नव्हे.

या लावण्यवतीचे प्राणलावण्य प्रकट होते ते 'गितार' मधील जीवनविषयक कवितांमधून. प्राणांच्या स्पंदनातून स्फुरलेली ही कविता प्राणलावण्य प्रकट करणारी ठरावी याचे मला तरी आश्चर्य वाटत नाही. या कवितेत विलक्षण आनंद आहे तशीच विलक्षण उदासीही आहे. 'कुणासाठी तरी' मध्ये उत्कटतेचा ध्यास आहे. उत्कटतेचे, धुंदीचे आकर्षण असणारा हा कवी 'अश्वत्थ' होऊन,

कंप भोगा शाखापर्णी
मुळीं राहून तटस्थ

– असे नुसते सांगत नाही : तर स्वतःच 'अश्वत्थ' बनतो. 'कळत जातें तसें' जवळची दूर होतात : शब्द बद्द निसूर होतात. दूरच्या घंटा ऐकू येतात : जीव एकटा एकटा होतो. रागरोष सरतो आणि स्वतःचीच कीव येऊ लागते. 'माझ्या घरी मीच मला लुटावे' अशी जिण्याची करंटी स्थिती झाल्याचे जाणवू लागते. 'लाडके श्वानसे' दुःख मागेमागे घोटाळू लागते. आणि त्याचीच सोबत मिळू लागते. 'स्मृतींच्या घळीत स्वप्नांचे चांदणे' दाटू लागते. (हेच चांदणे 'गितार'मधील कवितेत सर्वत्र पसरलेले आहे). मृत्यूची चाहूल उसासा देखील सोडू देत नाही : तर कधी उदासता 'ओल्या काळोखासारखी' येते. 'पिंपळपान' पुनव वेचून आणायला सांगते : 'कवडसा' बुद्धासारखा वाटू लागतो. संसार– 'पिंपळ' फुलू लागतो.' पिंपळ ही एक बोरकरांची लक्षणीय प्रतिमा आहे. पुढील निर्देश या संदर्भात महत्त्वाचे आहेत.

(१) तू गेल्यावर जळून पनगत लागे पिंपळ हाय गळू : ('तू गेल्यावर').

(२) पिंपळापलीकडून अन् झडेल चौघडा : ('तू रहा अशीच दूर').

'जळण्यातही सुख मोठे' मानणारा हा कवी 'जळणाऱ्या जळत रहा' असे म्हणतो हे त्याच्या वृत्तीशी सुसंगतच आहे. पण 'पिंपळा' पलीकडील चौघड्याच्या सुरांनी बोरकर, 'अश्वत्थ' उपासनेकडेच अधिक कलू लागले आहेत हे जाणवल्यावाचून राहात नाही. ('जेथे जातो तेथे' मध्ये परमेश्वराची कधी आठवण केली नाही तरी तो "मीच तू रे" म्हणाला असा अनुभव ते सांगतात. 'तूच माझा सोयरा' असेही त्यांना वाटू लागते) या भावावस्थेचे प्रतिबिंब 'असावे' मधील पुढील ओळीत चांगले उमटले आहे:–

तरीही नसावें असोनी जगीं या
निरालंब छांदिष्ट वाऱ्यापरी
कळावें न कोणा कसा पार झालों
भुलावून लोकांस पाऱ्यापरी

–जीवन हे नाटक असले तरी ते खरेच आहे अशी मनाची समजूत घातली तरी 'नाहीं कांहींच आपुलें' हे कवी विसरू शकत नाही. 'माझा मळा कोवळा' मधील तृप्तीही खरीच आहे ('गणगोत'); पण

' सूरसूर ' मधील उदासी आणि विकलता काही खोटी नाही. ' ओसरली भरती ' मध्ये लाटेवर स्वतःला झोकून देणारे बोरकर पुन्हा दिसतात : ' लाट ' मग ती भरतीची असो की सुकतीची असो तिच्या सर्वस्वी स्वाधीन होणे यातही या कवीची धुंदीच नाही काय ? प्राणांना ज्याची अनावर ओढ आहे त्यावरील श्रद्धा बोरकर अशी व्यक्त करतात:-

जायचें जिथें तिथेंच नेईल नेणारा
ओसरली भरती, ये परतीचा वारा

– या कवितेतील ' भरती ' ही प्रतिमा आणि कवितेतून व्यक्त होणारी भावावस्था मला टेनिसनच्या ' Crossing the bar ' ची आठवण करून देतात. टेनिसननेंही ' Tide ' हीच प्रतिमा वापरली आहे : ' नेणारा ' आणि ' Pilot ' यांच्यातील साम्यही चिंत्य आहे. टेनिसन् त्या कवितेच्या अखेरीस म्हणतो :–

The tide may bear me far,
I hope to see my pilot face to face
When I have crossed the bar.

' रसलंपट मी तरि मज अवचित गोसावी पण भेटे ' असे बोरकरांनी फार पूर्वी म्हटले : पण ' गितार ' मधील ' गोसावीपण ' अवचित भेटणारें नव्हे : ते अपरिहार्य तसेच फार सूचक आहे. ' संतत धार झरे तरि हे चित्त पिपासित रे ' या ओळीतून उसळणारी व ' गितार ' मधील अन्य कवितांतून प्रकटणारी ' रसलंपटता ' पाहिली की बोरकरांच्या ' गोसावीपणा ' मुळे वाटणारी बेचैनी थोडी कमी होते. ही बेचैनी वाटते तीही मुख्यत: या कारणाने ! बोरकर आता ' आपले ' राहिले नाहीत आणि आपण ' बोरकरांचे ' राहिलो नाही. जिच्यावर आपला जीव जडला ती लावण्यवती आता एका वेगळयाच मार्गावरील प्रवासिनी झाली आहे ...... ही रागिणी आता विरागिणी होऊ पाहात आहे ...... पण तिला, बोरकरांना तारुण्य न गमावता हे करता आले आहे. म्हणून त्यांना माघातली दुपार होऊन म्हणावेसे वाटते :–

" तेव्हा सारखे गा पुन्हा एकदा
वर्षे तुम्हांला शिवली नाहीत. "

वाचकांचा पत्रव्यवहार

' जीवात्मा कोण आहे '

श्रीयुत सम्पादक नवभारत मासिक

यास सप्रेम. न. वि. वि :-

सदरील विषयावरील माझा लेख आपण आपल्या मासिकाच्या जून १९७० च्या अंकात प्रसिद्ध केला याबद्दल मी आपला फार ऋणी आहे, या लेखावर दोन टीका आल्या आहेत. त्याही आपण आपल्या जुलै व ऑगस्ट १९७० च्या अंकात प्रसिद्ध केल्याबद्दलही मी आपला आभारी आहे. माझ्या यथार्थ भूमिकेसंबंधी दोन्ही टीकाकारांची थोडी गैरसमजूत झाल्यासारखी दिसत आहे. तरी ती माझ्या या विवेचनावरून निघून जाईल अशी मला आशा आहे.

पहिले टीकाकार विद्वान् श्रीयुत् " चिकित्सक " या नावाचे आहेत. यांनी आपल्या टीकेत बरीच आक्षेपात्मक विधाने केली आहेत. त्या सर्वांची उत्तरे लिहीत बसल्यास एक पुस्तिकाच होईल आणि त्याचा काही उपयोग होईलसेही वाटत नाही ! तेव्हा चिकित्सक महाशयास हीच विनन्ती की त्यांनी वेदान्त शास्त्रातील प्रमेयांचा विचारपूर्वक अभ्यास करावा आणि मग काय ते आक्षेप काढावेत.

वेदान्त शास्त्र हे भौतिक विज्ञान शास्त्रातील सिद्धान्ताच्या मुळीच विरोधी नाही. ते प्रमाणप्रत्यय मानणारे अनुभवशास्त्र आहे. वेदान्तात परब्रह्माला " अकर्ता " म्हणतात हे खरे पण हा शब्द पारिभाषिक आहे. याचा शास्त्रीय जो अर्थ तोच घेतला पाहिजे. ' अकर्ता ' म्हणजे निष्क्रिय, सामर्थ्यहीन, प्रभावरहित, प्रशासनहीन असा अर्थ मुळीच नव्हे. साऱ्या विश्वाला ज्याच्यापासून प्रेरणा चेतना चालना मिळते. प्रशासन हे ज्याचे मौलिक लक्षण आहे त्यास निष्क्रिय सामर्थ्यहीन कसे म्हणावयाचे ? चैतन्यात जर चेतनता नाही तर ती काय जडात आहे ? ही कल्पनाच असंबद्ध आहे.

बृहदारण्यक उपनिषत् (३–८–९) ' एतस्य वा अक्षरस्य ' इ. च्या भाष्यामध्ये श्रीशंकराचार्य लिहितात:– ' अव्यभिचारि हि तल्लिंगम् यद् द्यावापृथिव्यौ नियते वर्तेते ' आकाश आणि पृथ्वी ही नियमबद्ध वागतात हीच परब्रह्माच्या प्रशासनाची अटळ खूण आहे. तेव्हा चिकित्सक महाशयांनी परब्रह्माला जे " अकर्तृत्वी " म्हणून चमत्कारिक विशेषण लावले आहे, ते अगदी अयोग्य आहे. माया ही तर जड आहे. मायेमध्ये सामर्थ्य परब्रह्माने दिलेले आहे, हा सिद्धांत आहे.

ब्रह्मसूत्रातील पहिल्या ११ सूत्रात परब्रह्मच विश्वाचे सृष्टि–स्थिति–लय करणारे कारण आहे असे स्पष्टच प्रतिपादन केले आहे आणि त्यास ईश्वरही म्हटले आहे. आणि भगवद्गीता अध्याय ४ श्लोक १३ मध्ये

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।
तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम् ॥१३॥

– असे परब्रह्म स्वरूप जे भगवान् श्रीकृष्ण ते स्वतःच सांगतात ! तेव्हा परब्रह्म हे काहीतरी निष्क्रिय आणि सामर्थ्यहीन आहे ही विचारसरणीच अत्यंत हास्यास्पद आहे. विश्वाचे आद्यकरण असे कर्तृत्वहीन आणि प्रभावहीन कसे मानता येईल ?

परब्रह्मासंबंधी योगवासिष्ठकारांनी म्हटले आहे:–

शिवं ब्रह्म विदुः शान्तम् अवाच्यं वाग्विदामपि ।
स्पन्दशक्तिस्तदिच्छास्यात् दृश्याभासं तनोति सा ॥

(योगवासिष्ठ निर्वाण प्रकरण उत्तरार्ध सर्ग ८ श्लोक ६) यावरून दिसून येईल की परब्रह्म हे निर्बल निष्क्रिय नव्हे आणि हे सारे अफाट विश्व हे त्याच्या स्पंदशक्तीचे विजृम्भण आहे असा वेदान्तातील मुख्य सिद्धान्त आहे.

महाराष्ट्राचे सुप्रसिद्ध सन्त समर्थ रामदास हेही म्हणतात:–

ऐशा ब्रह्माण्डमाळा अनन्त । इच्छामात्रे होत जात ।
परि जयाचा एकान्त । मोडलाचि नाही ॥ २५ ॥
(' श्रीसमर्थकृतलघुकाव्ये जुनाट पुरुष ' पृ. ८)

ज्या गोष्टी जिज्ञासाबुद्धीने जाणून घ्यायच्या आहेत त्या तशाच दृष्टीने ग्रन्थावलोकन करून किंवा अन्य योग्य मार्गाने जाणून घेतल्या पाहिजेत. नाहीतर तज्ज्ञांच्या अनुभवावर तरी भिस्त ठेवली पाहिजे. आइन्स्टाइनचा सिद्धान्त आहे की जड पदार्थ आणि क्रियाशक्ति ही दोन्ही एकच आहेत. हा सिद्धांत आपणास कितीसा समजतो ? पण मोठमोठे विद्वान जेव्हा त्यास अनुभवा-

अंती मान्यता देतात तेव्हा तो जगाला मान्यच करावा लागतो. जिज्ञासू लोकांनी तो समजून घेण्याचा प्रयत्न करावा हे रास्त आहे.

सद्यःकाली भौतिक विज्ञानशास्त्राची झपाट्याने प्रगति होत आहे. १९ व्या शतकात जी त्याची स्थिति होती ती २० व्या शतकात पार बदलून गेली आहे! इलेक्ट्रॉन्स् व प्रोटॉन्स हे परमाणु रूप जड नसून इलेक्ट्रिक सूक्ष्मातिसूक्ष्मशक्तीचे विवर्त आहेत असे मानले जात आहे. सारे विश्व हे एका अद्‌भुत अनन्त प्रभावी अशरीरि शक्तीचे "अणोरणीयान्" आणि "महतो महीयान्" असे विजृम्भण आहे. येथे परमाणु नाहीतच. सारे शक्तीचे विवर्तच विवर्त आहेत असे मानावेच लागत आहे आणि वेदान्तशास्त्रही सर्व जगाला परब्रह्माचे विवर्त रूपच मानते. हे पाहून आपणास आश्चर्य आणि आनंद वाटत नाही काय?

'सत्यमेव जयते' हा पहा किती सुंदर सिद्धान्त आमच्या प्राचीन मुनींनी आपल्या पवित्र ग्रंथात लिहून ठेविला आहे. सध्या मानवप्राण्याचे जे सर्व दृष्टीनी संशोधनात्मक प्रयोग चालू आहेत त्यातून जे निष्पन्न होईल म्हणजे तज्ज्ञांच्या अनुभवास येईल तेच जगात मान्य होईल. तद्विरुद्ध काहीही मान्य होणे शक्य नाही.

वेदान्तशास्त्रावर शेकडो ग्रंथ झालेले आहेत त्यात शेकडो ग्रंथकारांनी निरनिराळी मते प्रदर्शित केली आहेत! त्यात काही ठिकाणी विरुद्ध मते असणारच. अर्थात् वर सांगितल्याप्रमाणे जे योग्य असेल तेच आपणास मान्य करावे लागणार.

या अभ्यासामध्ये आजच्या विज्ञानशास्त्राला पटणाऱ्या गोष्टी जर आढळल्या तर त्यासंबंधी प्राचीन ऋषिमुनीविषयी आदरभाव ठेवणे हे आमचे कर्तव्य होय. भगवद्‌गीतेच्या १८ व्या अध्यायाच्या ६६ व्या 'सर्वधर्मान्परित्यज्य' इ. श्लोकावरील भाष्यात श्री शंकराचार्य लिहितात :–

नहि श्रुति शतमपि शीतो अग्निः अप्रकाशो वा इति ब्रुवन् प्रामाण्यमुपैति। यदि ब्रूयात् शीतो अग्निः अप्रकाशो वा इति तथा अर्थान्तरं श्रुतेर्विवक्षितं कल्प्यम् प्रामाण्यान्यथा अनुपपत्तेः न तु प्रमाणांतरविरुद्धं स्ववचनविरुद्धं वा।

श्री शंकराचार्य लिहितात की वेदामध्ये "अग्नि हा थण्ड आहे किंवा प्रकाश न देणारा आहे" असे शंभर ठिकाणी जरी लिहिलेले असले तरी ते प्रमाण होऊ शकत नाही. त्यावचनात श्रुतीची काही दुसरी विवक्षा असली पाहिजे असे समजावे, कारण श्रुति ही अप्रमाण अथवा स्ववचनाविरुद्ध काहीही सांगणे शक्य नाही.

सारांश सिद्धांत हा की कोणच्याही वचनाचा असंभवनीय अर्थ होऊच शकत नाही. जो सत्य असेल तोच अर्थ प्रमाण होईल, असत्य अर्थ कोणीही मानू नये. सुमारे १२०० वर्षापूर्वीच्या काळात जेव्हा श्रुतिप्रामाण्यावर भलते तंटे होत होते त्या काळात श्रीमदाचार्यांनी असे छातीठोकपणे लिहून ठेवावे हे त्यांच्या विचारस्वातंत्र्याची आणि सत्यनिष्ठेची साक्ष देत नाही काय?

चिकित्सक महाशयांनी खात्री बाळगावी की वेदान्तशास्त्र हे कोणच्याही प्रमाण प्रमेय व्यवहाराच्या अर्थात् भौतिक विज्ञानाच्या मुळीच विरोधी नाही. प्रातिभज्ञान अर्थात् अनुभवास पटलेले प्रातिभज्ञान हे तर वेदान्तशास्त्राचा गाभा आहे. आणि भौतिक विज्ञानामध्ये जी अद्‌भुत प्रगति झाली आहे तीसुद्धा या प्रातिभ ज्ञानामुळेच झालेली आहे असेच मोठमोठ्या तज्ज्ञांचे मत आहे. तेव्हा वेदान्त हे आकाशात उड्या मारणारे शास्त्र नसून अथांग विश्वाला गवसणी घालणारे शास्त्र आहे. आणि माणूस हा अंती भौतिक विज्ञान मार्गाने सुद्धा याच शास्त्राचा अवलंब करणार यात शंका नाही. श्री शंकराचार्य बृहदारण्यक उपनिषत् (२–२–५०) 'स यथोर्णनाभिः इ०' च्या भाष्यात शेवटी लिहितातः– तस्मात् न ब्रह्मैकत्वं ज्ञापयिष्यंतो वेदान्ता विधिशास्त्रस्य बाधकाः ...... स्वविषय शूराणिहि प्रमाणानि' तात्पर्य वेदान्त शास्त्र हे व्यावहारिक शास्त्रांना बाधक नाही. प्रत्येक शास्त्र आपल्या विषयात शूरच आहे.

नवभारतच्या ऑगस्ट १९७०च्या अंकामध्ये पृ. ६० वर स्वामी महोदय अद्वयानन्द गळतगे यांचाही माझ्या लेखाविषयी अभिप्राय आला आहे. अद्वैत तत्त्वज्ञानाला विज्ञानाच्या कुबड्यांची जरूरी नाही हे त्यांचे म्हणणे अगदी योग्य आहे. एवढेच नव्हे तर

तत्त्वज्ञान हेच भौतिक विज्ञानाच्या प्रगतीस कारणीभूत झालेले आहे. आणि पुढेही होणार. अद्यापपर्यंत मन काय पदार्थ आहे हे भौतिक विज्ञानास कळलेले नाही! यात तत्त्वज्ञानच त्यांना मार्गदर्शक होणार असे दिसत आहे.

तसेच उपरिनिर्दिष्ट अंकात पृष्ठ ८ वर स्वामी महोदयांचा 'लिंगभेद आणि उत्क्रांति' या विषयावर एक विस्तृत आणि उद्बोधक लेख आला आहे. यावरूनही हे स्पष्ट होईल की स्वामी महोदय हे अध्यात्मात प्रवीण असून एका व्यवहारशास्त्रातही प्रवीण आहेत. अर्थात् दोन शास्त्रात विरोध असण्याचे काही कारण नाही.

वेदान्त शास्त्रात जीव हा चिदाभास रूपच मानलेला आहे. छान्दोग्य उपनिषत् (६-३-२) 'सेऽयं देवतैक्षत' यावरील भाष्यात म्हटले आहे. 'जीवो हि नाम देवताया आभासमात्रम् बुद्ध्यादि भूतमात्रा संसर्गजनितः' आणि पुढे 'स्वतस्तु अनृतमेव वाचारम्भणम् विकारोनाम धेयम् इत्युक्तत्वात्। तथा जीवोऽपीति।' असे स्पष्टच म्हटले आहे. म्हणजे जीव हा पांचभौतिक आहे असेच मानलेले आहे. तसेच 'आभास एव च' (२-३-५०) असे एक ब्रह्मसूत्रच आहे. तसेच बृहदारण्यक उपनिषत् (१-३-२) 'ते ह वाचमूचुः" इ. च्या भाष्यामध्ये म्हटले आहे :- 'यस्तु वागादि समाहारोपाधि परिकल्पितः संसारी आत्मा तं च वागादि समाहारपक्षपातिनमेव दर्शयिष्यति-एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानु विनश्यति इति' शिवाय यासंबंधी अध्यात्म वाङ्मयातून पुष्कळ आधार देता येतील. इत्यर्थ हा की जीव हा 'अब्रह्म'च मानलेला आहे. पण सम्यग्ज्ञानाचे सामर्थ्यच इतके अद्भुत आहे की हा जीवात्मा जर योग्य साधना करील आणि निर्विचिकित्स तत्त्वज्ञान आत्मसात् करील तर तो 'याचि देही याचि डोळा' निरतिशय सुख प्राप्त करून घेऊ शकेल. गत इतिहासात अनेक साधुसन्त ऋषि मुनी महात्मे या रीतीने जीवन्मुक्ति सुख अनुभवून गेले. आजही असे स्थितप्रज्ञ असतील आणि पुढेही होतील यात मुळीच शंका नाही.

आपला

म. दा. गाडगीळ

